مجلة
المسلم المعاصر

السنة ١٣

العدد ٤٩

محرم

صفر

ربيع الأول

١٤٠٨ هـ

فى هذا العدد

★ قراءة معاصرة لفروض الكفاية .

★ فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى .

★ القيم الاجتماعية الإسلامية وفعالية السلوك الادارى فى المؤسسة الإسلامية .

★ حق المتهم فى الاستعانة بمحام .

★ ابن رشد بين العقل والنقل .

★ تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة .

★ تكشيف التراث الفقهى .

★ فى الأدب الإسلامى .

★ ببليوجرافيا : الفكر الإسلامى : قائمة فصلية منتقاة .

★ فهرس السنة الثانية عشرة .

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الثالثة عشرة
العدد التاسع والأربعون

محرم ١٤٠٨	سبتمبر ١٩٨٧
صفر	أكتوبر
ربيع أول	نوفمبر

تصدرها :
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز :
ورئيس التحرير المسئول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrange
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص . ب : ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون : ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

قيمة العدد

مائتان وخمسون قرشا مصريا أو ما يعادلها

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الأمناء

(رتبت الأسماء أبجديا)

د. جمال الدين عطية

د. طه جابر العلواني

د. محمد نجاة الله صديقي

د. محيي الدين عطية

د. يوسف القرضاوي

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحريـــر

قراءة معاصرة لفروض الكفاية	د. جمال الدين عطية	٥

● أبحــاث

فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامي	د. أحمد فؤاد باشا	٩
القيم الاجتماعية الإسلامية وفعالية السلوك الاداري	د. حسن صادق حسن عبدالله	٢٧
حق المتهم في الاستعانة بمحام	د. عوض محمد عوض	٦٩
ابن رشد بين العقل والنقل	د. بركات محمد مراد سيد	٨٩
تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة	أ /محمد أحمد بدرى	١٣١

● نقد كتب

فى الأدب الإسلامي	د. حلمي محمد القاعود	١٤٣

● النشرة المكتبية

بليوجرافيا : قائمة فصلية منتقاة		١٦١
بليوجرافيا : دليل الباحث فى الإعلام الإسلامي	عبدالجبار الرفاعى	١٨٣
فهرس السنة الثانية عشرة		١٩٥

● إعلانات

كلمة التحرير

قراءة معاصرة لفروض الكفاية

من المباحث الهامة فى أصول الفقه مبحث فرض العين وفرض الكفاية (ضمن مباحث الحكم التكليفى) .

وفرض العين هو ما يطلب فعله شرعا من كل فرد من المكلفين بعينه ، ولا يكتفى فيه بقيام الآخرين به ، وذلك كأركان الإسلام الخمس وبر الوالدين وصلة الرحم ، وإنما سمى عينيا لأن كل مكلف يتوجه إليه بعينه الخطاب ولا تبرأ ذمته إلا بفعله ، فلو أدته الأمة كلها دونه لما سقط عنه التكليف به .

أما فرض الكفاية فهو ما يطلب فعله شرعا من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة ، وذلك كانقاذ الغريق وكسوة العريان وإطعام الجيعان والصلاة على الموتى والافتاء ، وما إلى ذلك من كل واجب يتحقق الغرض منه بقيام بعض المكلفين به ، وإنما سمى كفائيا لأنه يكفى فى حصول المطلوب به قيام بعض المكلفين بفعله دون البعض ، ولهذا فإن ذمة من لم يفعل هذا الواجب تبرأ بفعل غيره ، وإن لم يقم به أحد مطلقا فإن الإثم واقع على الجميع .

والقيام بفرض الكفاية قيام بمصلحة عامة ، والجميع مطالبون بسدها على الجملة ، فبعضهم قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها ، والباقون وإن لم يقدروا عليها فهم قادرون على إقامة القادرين .

وفروض الكفاية منها ما هو دينى ومنها ما هو دنيوى ، ونضرب أمثلة لكل من النوعين بألفاظ الفقهاء الأقدمين ، ثم نحاول صياغتها صياغة عصرية دون تزيد فيها ، رغم أن الأمثلة التى أوردوها ليست إلا على سبيل المثال ، وهى ما كان يناسب

مجتمعات عصورهم ، وبالامكان أن نضيف إليها قائمة أخرى مما استجد من حاجات فى عصرنا ، ولكننا لا نفتح هذا الباب فى هذا المقال نظرا لما قد يثيره من اعتراضات التقليديين الذين ما زالوا يظنون أن الأقدمين كفوا الأجيال المقبلة مئونة التفكير ، نقتصر على مجرد الصياغة العصرية لما ذكره الزركشى والسيوطى وغيرهما :

(أ) فمن فروض الكفاية الدينية :

١ – « القيام بإقامة الحجج والبراهين القاطعة على إثبات الصانع وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه ، وإثبات النبوات ، ودفع الشبه والمشكلات » وتطبيق ذلك فى عصرنا يكون – مع التجديد فى وسائل إقامة الحجج والبراهين وفقا لمنطق العصر وعلومه – بالتركيز على دفع الشبهات التى تثيرها المذاهب الفكرية المعاصرة .

٢ – « الاشتغال بعلوم الشرع من تفسير وحديث وفقه والتبحر فى ذلك » وتطبيق ذلك فى عصرنا يكون من منطلق تطبيق علوم الشرع على مشكلات الحياة المعاصرة .

٣ – « تصنيف الكتب لمن منحه الله فهما واطلاعا » والتطبيق المعاصر لذلك يكون بتصنيف الكتب وفقا لمخطط يسد الثغرات الناشئة عن توقف الحياة الفكرية بسد باب الاجتهاد لعدة قرون .

٤ – « حفظ القرآن والحديث ونقل السنن » وتطبيق ذلك يكون باستخدام مختلف الوسائل العصرية فى تيسير وصول القرآن والحديث والعلوم الشرعية إلى الناس ، بواسطة الموسوعات والمعاجم والفهارس والكشافات والأدمغة الألكترونية ووسائل الاتصال الأخرى .

٥ – « الاجتهاد فلو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع ، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم » ... هذه عبارة الأقدمين ، ووضعها موضع التنفيذ يقتضى إقامة مؤسسات الاجتهاد الجماعى ، ومؤسسات إعداد المجتهدين بما يكفل ازدهار الاجتهاد وأداءه وظيفته .

٦ – « تولى الإمامة العظمى » ويكون ذلك بإقامة مؤسسة الإمامة بما يكفل وحدة المسلمين وتعاونهم وتطبيق الشورى .

٧ – « الجهاد حيث الكفار مستقرون فى بلادهم ، إما إذا ديست أرض الإسلام ففرض عين » وأرض الإسلام قد ديست فى فلسطين وأفغانستان والهند والفلبين وزنجبار والحبشة وغيرها مما يجعل الجهاد اليوم فرض عين ، وعلى الحالين ففرض الجهاد يقتضى تعميم الاعداد له والتعبئة الشاملة للأمة بما يكفل دفع العدوان عنها وحماية السلام العادل ، والاكتفاء الذاتى فى الصناعات الحربية بما يكفل القيام بواجب الاعداد دون اعتماد على غير المسلمين .

٨ - « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولا يختص بأرباب الولايات » ويعنى هذا إقامة مؤسسات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ضمن أنظمة متخصصة متطورة تكفل تحقيق الوظيفة دون تعسف فى الفهم أو إساءة فى الممارسة ، ومع بقاء دور الأفراد كاملا غير منقوص ، وكفالة وتنظيم قيامهم بهذا الواجب .

٩ - « دفع ضرر المحاويج (المحتاجين) من المسلمين من كسوة وطعام إذا لم تندفع بزكاة أو بيت مال ، ومثله محاويج أهل الذمة ، وإغاثة المستغيثين فى النائبات » ويكون ذلك بوضع النظم وإقامة المؤسسات الكفيلة بتأمين ضرورات المعيشة من غذاء وكساء ومسكن وصحة وتعليم مجانا لغير القادرين ، وتنظيم التأمينات الاجتماعية بصورها كافة لجميع المواطنين .

- هذه أمثلة لما اعتبروه داخلا فى القسم الدينى ، وهو كما نرى يشمل الكثير مما نعتبره اليوم من شئون الدنيا ، ولكن هكذا فهم الأقدمون الإسلام نظام حياة شامل ليس قاصرا على مجال العقائد والعبادات وحدهما كما يريد أعداء الإسلام أن يمسخوه ويشوهوه .

(ب) أما القسم الدنيوى من فروض الكفاية فمثلوا لها « بالحرف والصناعات وما به قوام المعاش كالبيع والشراء والحراثة وما لابد منه حتى الحجامة والكنس ، والاشتغال بالطب والحساب ، ولو فرض امتناع الخلق منها أثموا » .

والترجمة المعاصرة لذلك تكون :

١ - بتحقيق الاكتفاء الذاتى فى جميع المجالات الاقتصادية بدءا بالضروريات من زراعة وصناعات لمتطلبات الغذاء والملبس والمسكن والصحة والتعليم بما يكفل الاستقلال الاقتصادى للأمة الإسلامية ، وتيسير هذه الضروريات مجانا لغير القادرين وبأسعار معقولة للقادرين .

٢ - وبإقامة المعاهد التعليمية ومؤسسات البحث العلمى والنظم التدريبية الكفيلة بتقدم الأمة فى جميع المجالات ، وتكوين العناصر المتخصصة المدربة اللازمة لتغطية هذه المجالات .

٣ - وبوضع النظم الكفيلة بتعبئة المدخرات والفوائض وتوجيهها للاستثمار فى هذه المجالات ووضع الحوافز الربحية والضريبية المعينة على ذلك .

٤ - وبإقامة المؤسسات الاقتصادية والمالية والمصرفية فى إطار الشريعة ووفق مبادئها .

إن ضعف الشعور بفرضية فروض الكفاية ، وما يظنه البعض من أنها أقرب إلى النوافل منها إلى الفرائض ، أو أن الغير أو الحكومة مطالبون بها ، هو الذى أدى إلى إهمالها من الجميع ، وضعف الشعور بالاثم العام الذى يقع على الجميع باهمالها ، ولو استيقظ الوعي الفردى والجماعى بأبعاد هذه المسئولية ومضمونها لأدى ذلك إلى وضع المخططات العملية للقيام بأعبائها مع مراعاة الأولويات والضوابط الشرعية .

كتب الإمام الشاطبى – وهو بصدد وضع التصور العملى لممارسة فروض الكفاية – إن « مواهب الناس مختلفة ، وقدراتهم فى الأمور متباينة ومتفاوتة ، فهذا قد تهيأ للعلم ، وهذا للإدارة والرئاسة ، وذلك للصناعة أو الزراعة ، وهذا للصراع ، والواجب أن يربى كل امرىء على ما تهيأ له ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه ... » وبذلك يربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم ، ويتبين أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع ، وكل بقدر ما تهيئه له قدرته ، فللقادر عليه أن يقوم بالعمل بالفعل ، وغير القادر عليه أن يمكن القادر ، وبذلك يكون تحقق العمل قد وقع من الجميع فى الجملة .

إن مثل هذا التخطيط الجماعى ، لتحقيق غرض جماعى ، ولرفع إثم جماعى ، لا يمكن تصوره إلا فى جماعة موحدة الفكر والشعور ، وهذا ما نفتقده فى عالم الإسلام اليوم ، وما ينبغى أن نحرص عليه كبداية للطريق .

فإيجاد الجماعة الموحدة الفكر والشعور والتى يمكن أن تتسع مع الأيام لتصبح تيارا إجتماعيا مؤثرا ، هو فى حد ذاته واجب كفائى من باب أن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » .

أما انتظار الحلول الجاهزة من الآخرين أفرادا كانوا أو جماعات أو حكومات ، وأما انتظار تعطف الآخرين علينا بالمعونات والدعم والقروض والصدقات ، فليس من شيمة المسلم قبول الدنية فى دينه أو دنياه ، كما أننا – من ناحية أخرى – لا ينبغى أن نغفل أو نتغافل عن الشروط الصريحة أو الضمنية التى تصاحب هذه المعونات ، والتى أدت إلى ما صار إليه أمر المسلمين من الدوران فى فلك الآخرين الذين يعملون أصلا لمصالحهم ويسهرون عليها ليل نهار ، والله لا يقبل منا إلا أن نكون قوامين بالحق فى أنفسنا ، وشهداء على الناس بالبلاغ والقدوة والريادة ، وهو سبحانه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

جمال الدين عطية

أبحاث

فلسفة العلوم الطبيعية

فى التراث الإسلامى

دراسة تحليلية مقارنة فى المنهج العلمى

د. أحمد فؤاد باشا

كلية العلوم – جامعة القاهرة

تعنى هذه الدراسة بتحليل التركيب المنطقى للغة التراث العلمى الإسلامى فى ضوء المفاهيم التى تقوم عليها فلسفة العلوم المعاصرة، وتقدم رؤية جديدة لخصائص العلم ومنهجه فى مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإنسانى، وتكشف النقاب عن آراء ونظريات علمية إسلامية تدين لها علوم الغرب وثقافته. ومن ثم فإن هذه الدراسة تهدف إلى المساهمة فى تصحيح تاريخ العلوم بصورة عامة وتحديث الثقافة العلمية العربية بصورة خاصة.

أهمية موضوع الدراسة :

انبثقت الفلسفة فى تفكير الإنسان لتعبر عن شعور العقل بعد ارتقائه بالقدرة على تقديم إجابات وحلول مقنعة لمشاكل الوجود والفكر، فكانت نشأتها إحدى صور حب الإنسان الغامر للحكمة وسعيه الدءوب إلى كشف العلل البعيدة لظواهر الواقع من حوله. ونشأت العلوم مع الفلسفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الارتباط بهذا الواقع باعتباره موضوع النشاط الإنسانى اليومى ومصدر كل ضروريات الحياة البشرية.

وفى البدء، لم تكن هناك فوارق بين العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة والعلوم التى تستند إلى النظر العقلى والتفكير المجرد. لكن، بعد أن كثرت لدى الإنسان معلومات ومعارف عن

موضوعات متنوعة ، استقل كل موضوع بمجاله تدريجيا متخذاً صورة العلم ، وتميز كل فرع من فروع المعرفة البشرية باتجاه معرفى خاص له موضوعه ومنهجه وغايته . وعلى هذا النحو تبلورت مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية ، ودخلت جميعها فى بناء نسيج الحياة المعاصرة ، بحيث لم يعد هناك أى نشاط إنسانى إلا ويعتمد فى تخطيطه وتطويره والإسراع بإيقاع حركته على العلوم وتقنياتها .

ولقد اهتم العلماء والفلاسفة حديثا بالبحث فى تحليل العلوم المختلفة لتكوين نظرة شاملة إلى الكون من خلال الربط بين سلوك الظواهر التى يتعامل معها الإنسان . وأدت جهود الباحثين فى هذا المجال إلى ظهور مبحث جديد ومتجدد فى التفكير العلمى والفلسفى يطلق عليه اسم « فلسفة العلم » Philosophy of Science ويهدف إجمالا إلى فهم مكانة العلم فى حياتنا ، وكيفية الانتقال به من خبرة الإنسان إلى معرفته عن العالم . وترتب على هذا الفهم أن تعددت طرائق تناول موضوعات « فلسفة العلم » بقدر تعدد المذاهب الفلسفية ووجهات النظر المطروحة فى ساحة الفكر المعاصر .

من ثم ، ليست هناك قائمة بموضوعات معينة ينبغى أن تدرج تحت عنوان « فلسفة العلم » ، بحيث يكون الخروج عليها انحرافا عنها وجهلا بها ، فقد يصدق هذا على العلم نفسه ، ولكن ليس بالنسبة لفلسفته ، وللمشتغل بفلسفة العلم أن يتناول ميتافيزيقا العلم ، أو ينصرف إلى دراسة أسسه ومنهجه وعوامل تقدمه أو تعثره ، أو يلح على إبراز جوانبه القيمية ، أو يقف جهده على تحليل لغته وتاريخه ، أو يعكف على الإسهام فى صياغة نظريته والإلمام بمختلف جوانبها وعناصرها المعرفية(١) .

لهذا فإن موضوع الدراسة الحالية يتصل اتصالا مباشرا بمبحث « فلسفة العلم » من حيث إنه يقدم قراءة جديدة – وفق منهج تحليلى مقارن – فى التراث العلمى للحضارة الإسلامية بأسلوب العصر ولغته ومصطلحاته ، ويلقى مزيداً من الضوء على خصائص العلم ومنهجه فى مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإنسانى . ويزيد من أهمية هذه الدراسة أنها تفتح المجال أمام المزيد من الدراسات المطلوبة بصورة ملحة لتحديث وأسلمة الثقافة العلمية العربية ، ولسد الفجوة بين التفكير العلمى والتفكير الفلسفى فى ساحة الفكر العربى ، ولتصحيح تاريخ العلم بكشف النقاب عن الآراء والنظريات الإسلامية التى تدين لها حضارة العلم والتكنولوجيا المعاصرة .

وتعرض الدراسة على وجه الخصوص لتحليل عناصر المنهج العلمى الاستقرائى فى التراث الإسلامى ، باعتباره منهج البحث فى العلوم الطبيعية التجريبية ، وذلك من حيث تعريفه ومصادراته وأدواته وعناصره .

تعريف المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

إن كلمة « العلم » Science ، كما نفهمها اليوم[١] ، لفظ كلي يشمل فى الأساس العلوم الطبيعية والرياضية التى تبحث بمناهج علمية فى الظواهر الجزئية للكون والحياة ، بغية الكشف عن القوانين التى تفسر سلوك هذه الظواهر تفسيرا عليًا أو منطقيا ، ثم الاستفادة من تطبيقات هذه القوانين تكنولوجيًّا فى خدمة أغراض الإنسان ومصالحه . ويقر فلاسفة العلم بنصف الحقيقة عندما يعترفون بأن هذا العلم قد بدأ عند إدخال المنهج التجريبى ، لكن أكثرهم ينكرون النصف الآخر للحقيقة عندما ينسبون الفضل فى اكتشاف هذا المنهج إلى فرنسيس بيكون ويؤرخون له بعصر النهضة الأوربية الحديثة[٢] .

وهذا الزعم الخاطىء مردود عليه بحقائق تاريخية تؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى ممارسة هذا المنهج التجريبى ووضع أصوله وقواعده قبل بيكون بعدة قرون . بل إنهم كانوا أسبق من الغربيين المحدثين إلى نقد منطق أرسطو العقيم ، واستطاعوا أن يميزوا بين طبيعة الظواهر العقلية الخالصة من جهة والظواهر المادية الحسية من جهة أخرى ، وعلموا أن الوسيلة أو الأداة المستخدمة فى دراسة هذه الظواهر يجب أن تختلف حسب طبيعة كل منها . وقد قال جابر بن حيان فى ذلك : « إن لكل صنعة أساليبها الفنية »[١] .

وإذا كان التراث الإسلامى غنيا بالنصوص التي استقى منها علماء الغرب فيما بعد قواعد المنهج العلمى التجريبى أو (الاستقرائى) التى تصف الطرق المؤدية إلى الكشف عن الحقيقة العلمية أو البرهنة عليها ، إلا أن القراءة المتأنية لتلك النصوص تبين أنها قد صيغت بدقة علمية بالغة تعكس إلمام أسلافنا الواعى بفلسفة منهجهم وإتقانهم المحكم لدقائق صنعتهم وإدراكهم الفطن لخصائص المعرفة العلمية وطبيعة نموها . ونسوق مثلا على ذلك وصف الحسن بن الهيثم لمنهجه فى بحث حقيقة الإبصار كما ورد بلفظه فى مؤلفه الشهير « المناظر » :

« رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان ، ونخلص العناية به ونوقع الجد فى البحث عن حقيقته ونستأنف النظر فى مباديه ومقدماته ، ونبتدىء باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس .. ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب ، مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط فى النتائج ، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء .. فلعلنا ننتهى بهذه الطريق إلى الحق الذى به يثلج الصدر ، ونصل بالتدريج والتلطف إلى

الغاية التى عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات . وما نحن ، مع جميع ذلك ، براء مما هو فى طبيعة الإنسان من كدر البشرية ، ولكننا نجتهد بقدر ما لنا من القوة الإنسانية . ومن الله نستمد المعونة فى جميع الأمور »(٤) .

يوضح هذا النص أن القواعد العامة التى وضعها ابن الهيثم لمنهج الاستقراء فى العلوم الطبيعية التجريبية تتميز بأنها ليست مجموعة محدده من الخطوات التى تلتزم ترتيبا معينا ليس لها أن تتجاوزه أو تعدله ، مما يضفى عليها قدرا كافيا من المرونة يحول دون جمودها أمام حركة العلم وتطوره .

فالمنهج العلمى ، كما نفهمه اليوم ، ليس مجرد منهج استقرائى أو استنباطى كالذى ألفنا ترديده لدى بيكون وجون ستيوارت ميل أو ديكارت بحيث أوشكنا على تصوره لائحة أو قائمة بالتعليمات والإرشادات لا ينبغى الانحراف عن تطبيقها وكأنها طائفة من الوصفات المجربة الناجحة(٥) . كما أوضح الحسن بن الهيثم أن الموضوعية فى طلب الحق بعيدا عن كل ما يتعلق بالذاتية هو أهم شروط البحث العلمى السليم .

من ناحية أخرى ، تعكس عبارات ابن الهيثم كثيرا من خصائص العلم التجريبى ومقومات نجاح البحث العلمى التى افتقدها كل من المنطق الأرسطى والمنهج البيكونى . ذلك أن أرسطو كان كثيرا ما يلجأ إلى القياس النظرى المجرد كلما حاول تفسير الظواهر الطبيعية ، وهذا يؤدى إلى نتائج صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ويقطع الطريق على الابتكار والتقدم المعرفى . وإذا كان هناك من بين فلاسفة العلم من يحاول إسباغ التجريبية العلمية على منهج أرسطو ويؤرخ للاستقراء فى أعماله فإنهم يلجأون إلى تحميل نصوصه أكثر مما كان يعنيها(٦) ، وإلا فما تفسيرهم لقوله بأن أسنان المرأة أكثر عددا من أسنان الرجل ، أو أن الأجسام الثقيلة تسقط أسرع من الأجسام الخفيفة ، أو أن العين ترى الأشياء بانطباع صورها فى البصر دون أن يرد منها شىء للبصر ، أو غير ذلك من الآراء والنظريات الساذجة ؟ بل ما هو دفاعهم عن تصنيفه للطبيعيات كعلوم نظرية ؟(٦) .

أما بيكون الذى وضع قواعد لمنهج علمى لم يمارسه فإنه بالرغم من تأثره بروح البحث التجريبى فى التراث الإسلامى(٧) ، قد قصر البحث العلمى على المشاهدة والتجربة وحصر تفكير الباحث فى اتباع خطوات محددة لجمع الوقائع المشاهدة التى لها صلة بالظواهر المراد البحث عن قانونها . وإذا كان بيكون قد هاجم منهج الإغريق ووصف حكمتهم بأن لها صفة الطفل ، فى وسعه أن يتكلم ولكنه لا يستطيع أن ينجب ، فإنه قد هوجم بألذع مما هاجم به حكماء الإغريق لأن انشغاله بشئون القانون والدولة لم يتح له فرصة

تذكر لإقامة الدليل على قيمته كمجرب علمى(8) .

وتوضح المقارنة بين ملامح المنهج العلمى عند أرسطو وبيكون وابن الهيثم أن التجريبية فى التراث العلمى الإسلامى خطوة مقصودة فى أسلوب البحث العلمى المبنى على الاستقراء (استخراج القاعدة العامة من مفردات الوقائع) والاستنباط (استنتاج الحالات الخاصة من القوانين العامة) والقياس (الموازنة بين الوقائع المختلفة والمقارنة بين النتائج) ، يلجأ إليها الباحث بحدسه وخبرته مرة بعد مرة للتأكد من صحة ما يطرحه عقله من فروض أو ما يتوصل إليه من قوانين ونظريات . وإذا كنا قد استشهدنا بنص محدد فى هذا الشأن للحسن بن الهيثم فى مجال الفيزياء ، فإنه يجب التنويه إلى حقيقة هامة يغفلها كثير من علماء المناهج وفلاسفة العلم مؤداها أن المنهج التجريبى فى التراث الإسلامى لا يصح أن ينسب فى اكتشافه إلى عالم بعينه كما هى الحال بالنسبة لأرسطو وبيكون ، بل يعزى إلى كل من أدلى فيه بدلوه فى مجال اهتمامه مثل جابر بن حيان فى الكيمياء وأبى بكر الرازى فى الطب وأبى الريحان البيرونى فى الجيولوجيا وغيرهم . وفى هذه الحقيقة الهامة يكمن السر والدافع وراء نجاح هذا المنهج ومواكبته لحركة التقدم العلمى التى حثت عليها تعاليم الإسلام الحنيف ومبادؤه السامية ، متمثلة فى آيات القرآن الكريم التى تحث على النظر والبحث فى ملكوت السموات والأرض ، وفى الأحاديث النبوية الشريفة التى تدعو إلى السعى فى طلب العلم وتجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة(9) ، وتحرر العقل من القيود والأوهام المعوقة للكشف والإبداع(10) .

ننتقل الآن إلى مزيد من الدراسة التحليلية لجوانب المنهج العلمى فى التراث الإسلامى ، وخاصة فيما يتعلق بمصادراته وأدواته وعناصره .

مسلمات المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

تميز البحث العلمى فى عصر الحضارة الإسلامية بأن الباحثين كانوا يسلمون بصحة مجموعة من القضايا الأساسية قبل شروعهم فى ممارسة البحث والتنقيب عن سر ظاهرة ما من الظواهر التى يعمدون إلى دراستها . وهذه المسلمات يمكن إجمالها فيما يلى :

(أ) الفكر الإسلامى التوحيدى :

لقد أخذ علماء الحضارة الإسلامية بالمنهج الإسلامى فى تفكيرهم العام ، واتخذوا من عقيدة التوحيد نقطة انطلاق تشكل حجر الزاوية فى رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الحياة والفكر والوجود . والله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق ، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التى أمرنا بالبحث عنها واستقرائها فى وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها مصدرا للثقة واليقين ، وليست ظلالا أو أشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية

كما نظرت إليها الثقافة اليونانية . وفى ظل هذا الفكر التوحيدى يصبح المفهوم الإسلامى للعلم أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم . فهناك العلم الظاهر الذى يحققه الإنسان بحواسه وعقله وإمكانياته المادية فى المرحلة التى يعيشها من التاريخ البشرى ، وهناك العلم الغيبى غير الظاهر للإنسان والذى يحتفظ به الله لنفسه ولا يطلع عليه إلا من شاء من خلقه ، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

(فصلت : ٥٣)

وتكمن عظمة هذا المنهج الإسلامى التوحيدى فى أنه لا يفصل بين العلم والحكمة أو الحقيقة ، بمعنى أنه يؤكد أهمية المعنى والغاية ، ولا يفصل بين تحليل العلاقات التى تصل الأشياء بعضها ببعض وتساعد على القوانين التى تسوسها ، وبين ربط هذه العلاقات الجزئية مع « الكل » الذى يكسبها « معنى » . وهنا يكون العلم من وجهة النظر الإسلامية دنيويا بعلاقاته مع الأشياء ، ويكون فى نفس الوقت مقدسا لصلته بالخالق الواحد جل وعلا[١١] . وتأكيد هذا المعنى فى فكر الباحث ووجدانه هو جوهر الشخصية العلمية التى تمتع بها علماء الحضارة الإسلامية وأبدعوا على أساسه فى اطمئنان وهدوء ونقاء بعيدا عن غيوم وصراعات المذاهب الفلسفية الرديئة التى تشوه كل حقيقة[*] .

وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى الغرب لم تأخذ النهضة الأوربية منها سوى الجانب المادى من منهجها التجريبى وتقنياتها ، وتركت جانبا الإيمان الذى يوجهها نحو الله تعالى ويسخرها لخدمة البشر ... ولذا فإن العلم فى الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة ، بتخليه عن المعنى والسمو الروحى ، قد أخذ يتحول إلى « العلمية » Scientism ، كما أصبح التطور الكمى للعلم والتكنولوجيا غاية فى حد ذاته وتحولت « التكنولوجيا » إلى « تكنو قراطية » Technocracy[١١] . وتعالت صيحات التحذير من أن اطراد التقدم العلمى والتكنولوجى بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية قد ينتهى بالإنسان إلى القضاء على حضارته[١٢] .

وبدأت حركات عقلية جديدة فى الظهور لتناهض النزعة « العلمية » المتطرفة وتحارب الانغماس الأعمى فى ماديات الحضارة الصناعية ، مثل حركة « اللاعلمية »[١٣] .

من هنا تتضح أهمية الدعوة التى تنادى الآن بأسلمة العلوم وإسلامية المعرفة كأساس لصحوة إسلامية حضارية ، يتميز منهجها الإلهى الشامل بقدرته على التفسير الكامل للحقيقة المطلقة التى يسعى الإنسان إلى إدراكها من وراء بحثه فى العلوم المختلفة ، وتتسع معانيه السامية لكل أنواع القيم النبيلة التى تجعل من المعرفة غاية لخدمة المجتمع الإنسانى بأسره ، ثم إنه قبل كل هذا يقدم أجوبة شافية على المسائل التى تؤرق

العقل عن الكون ومصير الإنسان ، ويهيىء الذهن المثقف لكل ما يمكن أن تسفر عنه حضارة التكنولوجيا المعاصرة فى المستقبل القريب أو البعيد(١٤) .

(ب) النظام الكونى :

إن الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شيء فى هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذى أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحيد عنها ، وحفظ تناسقه وتوازنه فى ترابط محكم بين عوالم الكائنات وتنسيق معجز بين آحادها ومجموعاتها . وقد شاءت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كأشياء وتكرر الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها وننتفع بها فى الحياة الواقعية بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرته ووحدانيته(١٥) .

والانطلاق فى التفكير العلمى من مسلمة النظام الكونى بحثا عن قوانين الله فى الكون يضفى على النفس الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث والتأمل ، وينقذ العلماء من التخبط فى التيه بلا دليل ، كالإحالة على الطبيعة أو العقل أو المصادفة أو ما إلى ذلك من التصورات التى وقعت فريستها مختلف الفلسفات الوضعية المتصارعة قديما وحديثا وأصابتها بالعجز والعطب .

وفى إطار المفهوم الإيمانى لمسلمة النظام الكونى واطراد الظاهرات الطبيعية كعلاقات عليه يظل الطريق دائما مفتوحا وممهدا أمام تجدد المنهج العلمى وتطوره بما يتناسب مع مراحل تطور العلوم المختلفة ، وبعيدا عن المفاهيم القاصرة التى وضعتها الفلسفة عن المسلمات الجزئية مثل الجبرية والحتمية والعلية والإطراد والضرورة والاحتمالية وغيرها(١٦) .

فعلى سبيل المثال ، عندما لجأ فلاسفة العلم فى عصر النهضة الأوربية إلى افتراض مبدأ الحتمية كان ذلك لمجرد أن يضمن لهم الاطمئنان فى بلوغ تعميمات أو قوانين علمية من مجموعة محددة من الوقائع ، إذ يستحيل على رجل العلم أن يعرض لكل الوقائع القائمة فى كل زمان ومكان ، وحسبه ما يتاح له منها أو يختاره أو يصنعه لكى يصل إلى التعميم الذى يهيىء له أداء وظائف المنهج العلمى من وصف وتفسير وتنبؤ وتحكم . ولن يتحقق له ذلك إلا إذا افترض أن العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل صدق أحداثه مستقلة عن الزمان والمكان . وعندما تطورت العلوم الذرية الخاصة بدراسة عالم اللا متناهيات فى الصغر microcosm عجزت الحتمية عن تفسيرها وظهرت اللاحتمية أو عدم اليقين لهيزنبرج ، مثلما ظهرت النسبية فى العلوم الفلكية الخاصة بعالم اللامتناهيات فى الكبر macrocosm . واضطر فلاسفة العلم أخيرا إلى أخذ جانب الحذر من مبدأ الحتمية المطلقة الذى يخالف طبيعة التقدم

العلمي . فمن يدرينا بأن ما نصل إليه اليوم أو في أى عصر قادم بفروضنا وتجاربنا هو القانون الإلهي الثابت المطلق الذى لا يتبدل ؟

وإذا كانت أى مسلمة تكتسب قيمتها من نجاح العلم فى بلوغ نتائجه على أساسها ، فإن مسلمتى التوحيد والنظام الكونى وما يترتب عليهما من مسلمات جزئية كالعلية وتوافق الحقائق واطراد أحداث الكون تجعل نجاح المنهج التجريبى الإسلامى وسلامته فى نظرته إلى قضايا العلوم الطبيعية التجريبية على أنها قضايا احتمالية اليقين وليست ضرورية كما اشترط لها أرسطو من زاوية منطقية تخصه(١٧) أو حتمية بالمعنى الذى قام عليه المنهج البيكونى بعد ذلك فى عصر النهضة ، ثم تجاوزته مناهج البحث فى العلوم المعاصرة(١٨) . ويمكننا التدليل على ذلك بأمثلة كثيرة من النصوص العلمية الواردة فى تراثنا الإسلامى . فهذا الحسن بن الهيثم، كما ذكرنا ، يؤكد موضوعيته فى البحث العلمي ويحذر فى نفس الوقت من الافراط فى الثقة بنتائج تجاربه ، فإننا « نجتهد بقدر ما لنا من القوة الإنسانية ... لعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى به يثلج الصدر » . وهذا جابر بن حيان يعّول على التجربة فى منهجه ، لكنه أدرك عن وعى أن نتائج التجربة يجب ألا تعنى اليقين المطلق ، وإلا ترتب على ذلك أن تكون نتائج العلم أيضا نهائية ومطلقة ، وهذا ما لا يتفق مع حقيقة استمرار التقدم المعرفى واتصاله فى تاريخ العلم . فهو يقول فى كتابه الخواص : « إنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط – دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه – بعد أن امتحناه وجربناه ، وما استخرجناه نحن قايسناه على أقوال هؤلاء » . ويقول فى « كتاب التصريف » : « ليس لأحد أن يدعى بالحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن » . وكان أبو الريحان البيرونى يعتمد على الشك المنهجى كأحد عناصر اليقين فى تحصيل الحقيقة العلمية وتكوين الجديد فى عالم المعرفة(١٩) .

وهكذا نرى أن علماء الحضارة الإسلامية قد تجاوزوا حدود الآراء الفلسفية التى تميزت بها علوم الإغريق وكانت لا تخرج عن كونها تصورات وأفكاراً ومقولات عامة تقوم على مبدأ الذاتية ، وانتقلوا إلى المختبر وإجراء التجارب بكل مقومات الباحث المدقق مدركين أن لمنهجهم الجديد شروطا وعناصر نظرية وعملية يجب الالمام بها . يقول جابر فى « كتاب التجريد » : « إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ، ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله ، ثم تقصد لتجرب فتكون فى التجربة كال العلم » . ويؤكد جابر على أهمية المصادرات التى يسلم الباحث بصحتها قبل أن يشرع فى إجراء تجاربه ، ولا يغفل ضرورتها فى بنية المنهج العلمى ، فيقول فى كتابه « الخواص » : « أنه ينبغى

أن نعلم أولا موضوع الأوائل والثوانى فى العقل كيف هى حتى لا نشك فى شىء منها ولا نطالب فى الأوائل بدليل ونستوفى الثانى منه بدلالته » . أى أن المسلمات لا تستنبط ويستند إليها ما يأتى بعدها فى الترتيب المنهجى[٢٠] .

عناصر وأدوات المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

يختلف الفلاسفة بدرجات متفاوتة تجاه أدوات المعرفة الإنسانية ومصادرها بين « عقليين » يرتأون أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة، و«حسيين» أو «تجريبيين» يعتقدون فى أن التجربة الحسية هى المصدر الأول الحقيقى للمعرفة ، وأصحاب النزعة النقدية الذين يؤمنون بالحاجة إلى العقل والحس والحدس مجتمعين كمصادر للمعرفة . وهناك من يضيف اتجاها رابعا ذا نزعة اجتماعية تؤلف بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى فى وحدة ديناميكية تستمد الأفكار والمعانى من الحياة الاجتماعية[٢١] .

ولما كانت العقيدة فى الدين الإسلامى مؤسسة على العقل أصلا ، فإن منهج الفكر الإسلامى يقوم على التأليف بين العقل والواقع ، ويدعو الإنسان إلى اكتساب المعرفة والاستفادة منها مستعينا بحواسه وعقله كأدوات أنعم الله بها عليه لكى يلاحظ ويجرب ويفكر . وفى استطاعته أن يعزز كفاءة هذه الحواس بأجهزة وأدوات يخترعها ويطور صنعتها ، مثل الميكروسكوب الضوئى والميكروسكوب الألكترونى لتعزيز حاسة البصر للأجسام الدقيقة ، ومثل التلكسوب لرصد الأجسام البعيدة والترمومتر لتقنين درجة الإحساس بالحرارة وغير ذلك من أجهزة الملاحظة والتجريب والقياس والتحاليل الدقيقة .

وقد حملنا الله سبحانه وتعالى مسئولية استخدام وسائل العلم وأدواته فى قوله : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (النحل : ٧٨) وقوله : ﴿ ... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (الإسراء : ٣٦) ، وقوله : ﴿ ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين ﴾ (البلد : ٨ - ١٠) ، وقوله : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (الغاشية : ١٧ - ٢٠) . والسؤال عن « الكيف » يتطلب طريقة منهجية لتحصيل المعرفة وتحديد الشروط أو الظروف المؤدية لوقوع الحوادث والظاهرات واستقراء القانون العلمى الذى يفسر سلوكها ، وهذه هى أكثر وظائف المنهج العلمى أهمية . وبإحلال التساؤل العلمى : كيف ؟ محل : لم ؟ أو لماذا ؟ عند القدماء يؤدى المنهج العلمى دوره الأمثل فى بلوغ التعميمات بعيدا عن الوصاية اللاهوتية والميتافيزيقية المتمثلة فى الدلالة القديمة لمعنى العلية والغائية والاقتصار فى البحث على وصف

الظواهر وتصنيفها[٢٢] .

ويجمع فلاسفة العلم على أن عناصر المنهج العلمى التجريبى هى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى ، وإن تنازعوا حول أهمية كل عنصر وفاعليته فى ترتيب خطوات المنهج العلمى . وسوف نقصر الحديث فيما يلى عن وضوح هذه العناصر فى التراث العلمى الإسلامى بما يتفق مع كثير من المسميات والمصطلحات الجديدة التى يتداولها المشتغلون بفلسفة العلم .

(أ) الملاحظة العلمية :

تكشف قراءاتنا لعلوم التراث الإسلامى عن ممارسة العلماء لمستويات مختلفة من الملاحظة العلمية . فهناك الملاحظات الحسية التى تقوم على الحواس المجردة مباشرة والملاحظات المسلحة التى تتم باستخدام الأجهزة والأدوات المختلفة . وقد اكتسب كلا النوعين أهمية كبيرة فى العلوم التى لا يستطيع الباحث فيها أن يتدخل بإرادته ليغير من ظروفها كما يريد ، مثل رصد الأجرام السماوية ، وتصنيف النباتات والحيوانات بحسب أوصافها وسلوكها ، وتسجيل حالات المرضى تبعا لأعراض أمراضهم، ومتابعة نتائج التجارب فى المختبرات . وقد أحرزت هذه العلوم تقدما كبيرا بفضل الكثير من النتائج الهامة التى توصل إليها علماء الحضارة الإسلامية ودونوها فى أزياج (جداول فلكية) أو رسوم وصور أو مؤلفات ورسائل اعترف بفضلها المنصفون من مؤرخى العلم والحضارة[٢٣] . وهذا الاعتراف الواضح يجعل ملاحظات علمائنا من نوع الملاحظات الجيدة التى اشترط « أدنجتون » لحدوثها أن يكون الملاحظ بارعا شديد العناية بالتفاصيل ، ومن نوع الملاحظات العلمية الدقيقة التى عرفها « هيبن » بأنها تعنى : « تركيز الانتباه لغرض البحث ، وبصيرة ذات تمييز ، وإدراك عقلى لأوجه الشبه والاختلاف ، وحدة الذهن وقدرته على التمييز والفهم العميق ، لننفذ إلى أعماق ما يبدو على السطح ، وهى أيضا فهم للملامح الأساسية لموضوع الإدراك .

(ب) التجربة العلمية :

بالنسبة للتجربة العلمية ومنزلتها من الملاحظة فقد أوصى الحسن بن الهيثم بألا يقنع باستخدام الملاحظة فى تصفح الظواهر الحسية الجزئية وتحديد خصائصها وصفاتها ، فقد تتطلب دراستها تهيئة ظروف خاصة تقتنص فيها ، ويقتضى هذا إجراء تغيير فى أحوالها وتحوير فى ظروفها وملابساتها باستخدام التجربة التى أطلق عليها اسم « الاعتبار »[٢٥] . ونراه قد بلغ من حرصه على الاحتكام إلى التجربة أن أعاد إجراء التجارب على عدد من القواعد التى توصل إليها الأقدمون[٢٦] ، إدراكا منه لعجز المنطق الصورى الذى اتبعوه فى الوصول إلى هذه القواعد .

وهذا التعريف لطبيعة العلاقة بين الملاحظة والتجربة لا يختلف كثيراً عن رأى ريد Read بأن التجربة ما هى إلا ملاحظة

نقوم بها تحت شروط معلومة[٢٧] ، وقول زيمرمان Zimmermann بأن التجربة تسجيل ظواهر يحددها المجرب والملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها ، وقول كوفييه Cuvier بأن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف[٢٨] ، وقول بفردج بأن التجربة عادة أحداث واقعة تحت ظروف معروفة ، يستبعد فيها أكبر قدر ممكن من المؤثرات الخارجية ، ويمكن اجراء ملاحظة دقيقة ، وبذلك يمكن التوصل إلى ما بين الظواهر من ارتباطات[٢٩] . وتنطوى هذه الآراء جميعها على ضرورة اضفاء مقولات العقل على الملاحظة المشاهدة أو التجارب والاسترشاد بالحدس فى طريقة التفكير[٢٩] .

وتجدر الإشارة إلى أن شروط التجربة العلمية عند ابن الهيثم ، وغيره من علماء الحضارة الإسلامية ، تنطوى على إدراكهم الواعى لمحاذير استخدام العقل فى البحث على الطريقة اليونانية . وهذا يساعد على الإقلال من الافتراضات غير المحدودة إلى أدنى حد ممكن تحقيقا لما عرف بمبدأ « الاقتصاد فى التفكير » أو قانون أوكام Occam's Razor الذى نادى به الفيلسوف الإنجليزى وليم الأكامى فى القرن الرابع عشر[٣٠] .

واتفاق الحسن بن الهيثم والبيرونى وجابر ابن حيان وغيرهم على الاحتكام إلى التجربة والاستقلال بالرأى والتجرد من الذاتية واعتبار الموضوعية أساسا للبحث إنما أرسى مبدأ هاما فى المنهج العلمى يقضى بعدم الاستسلام إلى أية فكرة سائدة على أنها فوق مستوى الشك . فقد تمت الكشوف العظيمة ، ومن بينها نظرية الإبصار لابن الهيثم ، عن طريق تجارب وضعت وأجريت دون أى اعتبار للمعتقدات المسلم بها آنذاك . وقد ردد برنار هذا المعنى حديثا بقوله : « إذا طرأت علينا فكرة فلا ينبغى نبذها لمجرد أنها لا تتفق مع الاستنباطات المنطقية لنظرية سائدة »[٣١] .

والجمع بين الملاحظة والتجربة والحدس العقلى فى التراث الإسلامى على نحو ما ذكرنا يشير بجلاء إلى أن علماء الحضارة الإسلامية قد استشعروا أهمية هذه العناصر فى عملية الاستقراء من ملاحظة الأمور الجزئية وإجراء التجارب عليها دون فصل قاطع بين الملاحظة والتجربة . ذلك لأن الخط الفاصل بين الملاحظة والتجربة لا وجود له فى حقيقة الأمر ، وإن كان بعض فلاسفة العلم ينشغلون أكثر مما ينبغى بوضع شروط وقواعد للتمييز بينهما . فالاختلاف بينهما ، كما يصفه برنار ، ليس إلا اختلافا بين نوعين من التجارب هما : التجارب الفعالة Active التى يقصد إليها الباحث لإحضار ظاهرة ما وتحقيق فكرة معينة ، والتجارب المنفعلة Passive التى يقوم فيها المجرب بتسجيل الظاهرة ولا يقوم بجهد من جانبه ليغير منها[٣٢] . فعالم الفلك الذى يرصد بأجهزته نجما ما يقوم

بإجراء تجارب منفعلة ، وعالم الكيمياء الذى يجرب تفاعلا كيميائيا ما فى معمله يسجل ملاحظاته من خلال الأجهزة ويقوم فى نفس الوقت بتجربة فاعلة .

وقد عرف علماء الحضارة الإسلامية أنواعا أو مستويات مختلفة من التجارب العلمية . فكان الرازى على سبيل المثال أول من جرب تأثير العقاقير الجديدة على الحيوان ، وخاصة القردة ، لاستخلاص النتائج التى يستصوبها قبل أن يصف العلاج للإنسان . وهذا ما يعرف الآن باسم « التجربة التمهيدية » أو « الاستطلاعية »[٣٣] Pilot experiment التى تجرى بصورة محدودة فى المعمل لمعرفة جدوى تطبيقها على نطاق واسع فى تجربة ميدانية . ولا يزال هذا الاتجاه مطلوبا فى مجال العلوم الطبيعية ، وبخاصة العلوم البيولوجية . كذلك ابتكر الرازى ما يعرف اليوم باسم « التجربة الضابطة » Controlled experiment وفيها يجرى العلاج على نصف المرضى ويترك النصف الآخر عامدا دون علاج ، ويقارن بين أثر العلاج فى الفريقين . وقد أصبحت « التجربة الضابطة » بعد ذلك من أهم خطوات المنهج التجريبى فى العلوم البيولوجية ، وتتضمن مجموعتين متشابهتين قدر الإمكان من جميع الوجوه ، فيما عدا العامل المتغير الوحيد المراد دراسته . ولا تزال هذه القاعدة متبعة على نطاق واسع ، ولكن طرق الاحصاء الحديثة تتيح الآن تخطيط تجارب لاختبار عدد من المتغيرات فى وقت واحد[٣٤] .

بل إن علماء الحضارة الإسلامية عرفوا ما يعرف باسم « التجربة الحاسمة » Crucial experiment عملا وتنظيرا ، وهى التجربة التى ينبنى على صحتها التحقق من سلامة أحد الفروض التفسيرية للظاهرة موضوع الدراسة . فقد أكد عليها جابر بن حيان وهو يصف منهجه بقوله : « وقد علمته بيدى وعقلى من قبل ، وبحثت عنه حتى صح ، وامتحنته فما كذب »[٣٥] . وحث أبو عبد الله القزوينى على الصبر والمثابرة فى اختبار صحة الفروض وصولا إلى التجربة الحاسمة التى تؤكد صحة الفرض الرئيسى المراد بحثه ، فقال : « إياك أن تفتر أو تعتل ، إذا لم تصب فى مرة أو مرتين فإن ذلك قد يكون لفقد شروط أو حدوث مانع ، فإذا رأيت مغناطيسا لا يجذب الحديد فلا تنكر خاصيته واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله حتى يتضح لك أمره »[٣٦] . وخير مثال على التجربة الحاسمة بمفهومها الحديث نجده عند الحسن بن الهيثم عندما أراد أن يختبر صحة نظريته فى الابصار بالمقارنة بفروض أفلاطون وأرسطو وأبيقور[٣٧] .

وقد حذر علماء الحضارة الإسلامية من خطورة التجارب المضللة التى يجريها الباحث دون علم أو دراية تامة بأبعاد الطرق التجريبية التى يستخدمها من جميع جوانبها النظرية والعملية . فكان الرازى أسبق من يكون إلى نقد « الاستقراء بالاحصاء البسيط » مع عدم التهوين من

شأنه كما رأى جون مل[٣٨] . ومثال ذلك ما قاله الرازى فى رسالة إلى أحد تلاميذه عن سوء فهم الجهال من الأطباء لفلسفة المنهج التجريبى ، محذرا من الافراط فى الثقة الزائدة بالنتيجة الحاسمة التى يتوصل إليها الباحثون إذا ما أرادوا توسيع النطاق الذى تنطبق عليه ، نظرا لأنهم حصلوا عليها فى ظروف كانت محددة بالضرورة . ذكر الرازى عن هؤلاء أنهم : « ينظرون فى الكتب فيستعملون منها العلاجات ، وليسوا يعلمون أن الأشياء الموجودة فيها ليست هى أشياء تستعمل بأعيانها ، بل هى مثالات جعلت لتحتذى عليها وتعلم الصناعة منها »[٣٩] .

(ج) الفرض العلمى :

لا شك أن عصر الحضارة الإسلامية يمثل مرحلة مبكرة فى تاريخ العلوم الطبيعية التى تتطلب فى البدء التركيز على مراقبة الظواهر واستثارتها عن طريق الملاحظة والتجربة لجمع قدر كبير من النتائج يكفى لطرح فرض تفسيرى أو نظرية عامة . ومن هنا كانت طبيعة علوم التراث الإسلامى يغلب عليها الجانب الوصفى أكثر من التعبير الكمى الذى يميز العلم عادة فى مرحلة متقدمة من تطوره كما فى علوم الفيزياء والكيمياء الحديثة والمعاصرة .

ولهذا فإن « الفرض العلمى » فى تراث الحضارة الإسلامية لم يصل إلى مرتبة التعميم أو التجريد فى صيغة قانون شامل أو نظرية عامة . والقول بعكس ذلك لا يتفق وخصائص المستوى المعرفى للعلوم الطبيعية آنذاك . لكن الاستدلال التحليلى ، من ناحية أخرى ، يؤكد ثراء الفكر العلمى الإسلامى بأهم مقومات الفرض العلمى متمثلة فى إضفاء مقولات العقل على نتائج الملاحظة والتجربة ، واستخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة ، وابتكار المفاهيم العلمية المطابقة للواقع والخبرة .

فعلى سبيل المثال ، لجأ ابن الهيثم فى شرحه لظاهرة انعكاس الضوء وانعطافه وانتشاره فى خطوط مستقيمة إلى التمثيل بحركة كرة صغيرة من الحديد أو الصلب تسقط على سطح مستو أملس فترتد عنه ، وأدخل لأول مرة طريقة تحليل (المتجه) إلى قسطين متعامدين . ووصل بخياله العلمى إلى استنتاج أن القسط الموازى لسطح المصادمة من سرعة الكرة يبقى على حاله بينما يتغير القسط العمودى بحسب ممانعة سطح المصادمة . وذكر أن الضوء يختلف عن الكرة فى « أنه ليس فيه قوة تحركه إلى جهة مخصوصة ، بل إن خاصته أن يتحرك على الاستقامة فى جميع الجهات التى يجد السبيل إليها إذا كانت ممتدة فى جسم مشف . فإذا انعكس وصار على سمت الاستقامة التى أوجبها الانعكاس امتد على ذلك السمت .. واستمر حتى يعترضه مانع »[٤٠] .

والخيال العلمى على هذا النحو كان

قوام التفكير العلمي الإسلامي ، وهو يختلف عن الخيال الميتافيزيقي في أنه يبدأ من ملاحظة الظواهر في الواقع لتفسيرها ويرتد إليها ملقيا عليها الضوء ، كما أنه مما يمكن التحقق من صدقه إذا ما توافرت امكانيات التجربة . ولو أنصف اينشتين لنسب فضل البداية الحقيقية للعلوم الطبيعية إلى علماء الحضارة الإسلامية مثلما نسب هذا الفضل في علم الفيزياء إلى قانون القصور الذاتي لنيوتن ، لما رآه من أهمية للخيال العلمي الناضج المرتبط بالواقع باعتباره أحد أدوات المنهج العلمي الاستقرائي القائم على الملاحظة[٤١] . لكن سقف مكتبة الكونجرس الأمريكي يشهد بهذه الحقيقة في عبارة منقوشة بماء الذهب ، نصها يقول : « مصر الفرعونية هي الينبوع الأول لجميع الحضارات ، وأما الينبوع الأول للحضارة في العلوم الطبيعية إنما هو العصر العربي الإسلامي »[٤٢] .

الهوامش

---

(١) انظر على سبيل المثال :

— د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، القاهرة ١٩٦٨ .

— د . محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية ١٩٨٠ .

— د . صلاح قنصوة : فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

— بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، مكتبة دار العروبة ، الكويت ١٩٨١ .

— د . أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .

— د . هشام غصيب : جولات في الفكر العلمي ، دار الفرقان ، عمان ١٩٨٥ .

— د . مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف ١٩٨٦ .

(٢) كانت أكاديمية العلوم الفرنسية التي أنشئت عام ١٦٦٦ أول من استخدم كلمة « علم » أو « علوم » Science لتعني العلوم الطبيعية التجريبية بمعناها الراهن . ثم استخدمتها بعد ذلك « الجمعية البريطانية لتقدم العلوم » التي انشئت عام ١٨٣١ .

(انظر : د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٢٢٤ ، القاهرة ١٩٦٨) .

(٢) انظر على سبيل المثال :

و .أ . ب . بفردج : فن البحث العلمي ، ترجمة : زكريا فهمي ، مراجعة : د . أحمد مصطفى أحمد ، ص ٣٢ ، دار اقرأ ١٩٨٣ .

(٣) انظر : قدرى حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، سلسلة الألف كتاب ، مكتبة مصر بالفجالة . د . أحمد فؤاد باشا : التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، الطبعة

الثانية ، القاهرة ١٩٨٤ . د . مدحت إسلام: الكيمياء عند العرب ، سلسلة كتابك ، دار المعارف ١٩٨١ .

(٤) عن كتاب د . عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٣٧١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٧ . وانظر على وجه التفصيل والتحليل : مصطفى نظيف ، الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشوفه البصرية - مطبعة نورى بمصر ١٩٤٢ .

(٥) د . صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، ص ١٤٣ .

(٦) د . مصطفى النشار ، نظرية العلم الأرسطية ، ص ١٩٠ - ٢٠٦ ، ص ٤٣ .

(٧) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، القاهرة ١٩٦١ .

(٨) رينيه ديبو ، رؤى العقل ، ص ٥٠ ، ترجمة : فؤاد صروف ، بيروت ١٩٦٢ .

(٩) انظر ما كتبناه حديثا عن الحضارة الإسلامية والتقدم العلمى فى كتاب « الثقافة الإسلامية » (بالاشتراك) ، ص ٩٩ - ١٣١ ، منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٥ ،وأيضا ما يتصل : بحث الإسلام على البحث المنهجى فى : عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، منشورات المكتبة المصرية . وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، المختار الإسلامى ، القاهرة ١٩٧٧ . د . عبد الله شحاته ، تفسير الآيات الكونية ، القاهرة ١٩٨٠ . د . مصطفى حلمى ، مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، مكتبة الزهراء ١٩٨٤ ، وأيضا مؤلفنا ، التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٤ .

(١٠) تدعو تعاليم الإسلام إلى محاربة التنجيم والتنبؤ العشوائى والتعصب للعرف والعزق وتحذر من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات (انظر على سبيل المثال : عباس العقاد ، التفكير فريضة إسلامية) . ونحن نرى أن هذه التعاليم أوسع وأشمل مما يعرف بأوهام الكهف والسوق والمسرح والجنس لبيكون والتى كثيرا ما يباهى بها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمى (انظر على سبيل المثال : د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ، المنطق الاستقرائى ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ ، ص ٩٦ وما بعدها) .

(١١) روجيه جارودى ، الأمة ، العدد الخامس والثلاثون ، ١٩٨٣ .

(*) تظهر هذه الروح الإيمانية واضحة فى ثنايا نصوص التراث الإسلامى ، بل إنها تشكل سداه ولحمته ، فالخوارزمى يصنف كتابه فى الجبر والمقابلة لنفع الناس ولابتغاء الأجر من الله ، وابن الهيثم يسعى نحو الحقيقة مستمدا عونه من الله ، والقزوينى يدعو إلى إعادة النظر فى عجائب صنع الله من المخلوقات وغرائب الموجودات ...

(١٢) رينيه ديبو ، المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(١٣) أطلقت هذه التسمية على هذه الحركة خطأ ، فهى أصلا حركة مضادة للمادة وليس للعلم . انظر : وحيد الدين خان ، واقعنا ومستقبلنا فى ضوء الإسلام ، ترجمة : د . سمير عبد الحميد إبراهيم ، مراجعة : د . عبد الحليم عويس ، دار الصحوة ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٢٥١ - ٢٥٦ .

(١٤) انظر : الفصل الأول فى « نظرية المعرفة وأسلمة التفكير العلمى » من مؤلفنا « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية » . انظر أيضا : دراستنا عن « الإسلام وفلسفة العلم المعاصر » فى كتاب « الثقافة الإسلامية » منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٥ ، ص ١٣٣ - ١٤٨ . لمزيد من التفصيل فى هذا الموضوع ارجع إلى سلسلة إسلامية المعرفة التى يصدرها المعهد العالمى للفكر الإسلامى .

(١٥) قال تعالى : ﴿ إن كل شىء خلقناه بقدر ﴾ (القمر : ٤٩) وقال : ﴿ وكان أمر الله قدراً مقدورا ﴾ (الأحزاب : ٣٨) ، وقال : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (الملك : ٣) . لمزيد من

التفصيل عن العلاقة بين مسلمة النظام وبين الجمال فى الكون وأثرها فى إزكاء روح المنهج العلمى انظر على سبيل المثال : عثمان جمعة، ضميرية التصور الإسلامى للكون والحياة والإنسان ، دار الأرقم ، الكويت ١٩٨٢ ، ص ٥١ وما بعدها . محمد المبارك : العقيدة فى القرآن ، دار الفكر ، ص ٦٨ وما بعدها . وأيضا انظر آراء بوانكاريه واينشتين فى كتاب فلسفة العلم ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٦) اقرأ عن تنازع العلماء وفلاسفة العلم حول تبرير تلك المسلمات فى : فلسفة العلم ، ص ١٥٦ - ١٧٠ . د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨ . د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار المعارف ١٩٦٦ . جون كيميني : الفيلسوف والعلم ، ترجمة : د . أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية ، بيروت ١٩٦٥ . د . محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ٧٣ .

(١٧) انظر على سبيل المثال : د . أميره حلمى مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان - الوعى الجمالى) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(١٨) لمعرفة المزيد عن العوالم الثلاثة للعلم الحديث (عالم الالكترونات متناهى الصغر وعالم المجرات متناهى الكبر وعالم المقاييس البشرية العادية) وطبيعة النظريات العلمية الحديثة وفلسفة المنهج العلمى المعاصر . انظر على سبيل المثال : جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة ، الترجمة العربية ، دار المعارف ١٩٨١ ، خاصة ص ٦٤ وما بعدها .

انظر أيضا : عرض تصورنا لمفهوم السببية والحتمية واتباع طريقة الاقتران فى التغير بين الظواهر عند تحليل تطور نظرية الضوء على يد الحسن بن الهيثم فى كتابنا « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية » ص ١٣١ - ١٤٣ .

(١٩) د . جلال موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب ، دار الكتاب اللبنانى . د . مدحت إسلام : الكيمياء عند العرب . د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .

(٢٠) كتابنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، فصل « علم الكيمياء » .

(٢١) عبد المجيد عبد الرحيم : مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢٢) انظر : آراء فلاسفة العلم فى هذا الشأن بالرجوع إلى : د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم ص ١٤٧ - ١٥٠ . د . محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ١٤٢ ، وما بعدها .

(٢٣) انظر على سبيل المثال : سيجريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب ، الترجمة العربية ، دار الآفاق ، بيروت ١٩٨١ .

(٢٤) لمعرفة المزيد عن فلسفة الملاحظة العلمية انظر على اسبيل المثال : بفردج : فن البحث العلمى ، الترجمة العربية ، اقرأ ١٩٨٣ . وأيضا د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ، ص ٣٥ - ٤٧ .

(٢٥) د . محمد عبد الرحمن مرحبا : الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص ١١٧ ، دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٠ .

(٢٦) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٣٦٩ .

(٢٧) د . ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم ، الجزء الأول ، ص ٥٢ .

(٢٨) د . صلاح قنصوه ، فلسفة العلوم ، ص ٢٠٨ .

(٢٩) بفردج : فن البحث العلمى ، ص ٣٣ ، ص ١٤١ .

(٣٠) عن هذ المبدأ وعلاقته بالتفكير انظر : بيفردج : فن البحث العلمى ، ص ١٤٣ . وأيضا . جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة ، تعليق المترجم ص ٢٩١ .

(٣١) بفردج : فن البحث العلمى ، ص ١٤٧ .

(٣٢) كلود برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبى ، ترجمة : يوسف مراد ، حمد الله سلطان ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ١٦٠ .

(٣٣) بفردج : المرجع السابق ص ٣٥ .

(٣٤) بفردج : نفس المرجع ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣٥) د . مدحت إسلام : الكيمياء عند العرب ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣٦) كتابنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ص ٤٤ .

(٣٧) انظر تفصيل ذلك فى تحليلنا لتطور نظرية الضوء ص ١٣٢ - ١٣٥ بكتابنا « فلسفة العلوم بنظرة إسلامية » . ومما يؤسف له أن الاستشهاد بنصوص وتجارب من تراثنا العلمى يكاد يكون غائبا فى كتب فلسفة العلم العربية ، ونحن نرى أن تجربة ابن الهيثم كمثال على التجربة الحاسمة أكثر توفيقا من تجربة فوكو لتقرير قبول أحد تصورين عن طبيعة الضوء التى وردت فى كتاب فلسفة العلوم الطبيعية لكارل همبل ، الترجمة العربية ص ٣٧ - ٣٨ ، دار الكتاب المصرى واللبنانى ١٩٧٦ ، والتى نقلها عنه د . ماهر عبد القادر محمد فى كتابه « فلسفة العلوم » المنطق الاستقرائى ص ١٩٦ .

(٣٨) لمزيد من التفصيل عن الاستقراء بالاحصاء البسيط وموقف بيكون ومل منه انظر : د . محمود زيدان ، الاستقراء والمنهج العلمى ، ص ٣٣ - ٣٤ .

(٣٩) مؤلفنا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، ص ١٧٥ .

(٤٠) انظر تفصيل ذلك فى : مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم . عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب . د . جلال شوقى : تراث العرب فى الميكانيكا ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ .

(٤١) اينشتين وأنفلد : تطور علم الطبيعة ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٤٢) د . عبد الحليم منتصر : دعوة إلى تصحيح تاريخ العلم ، مجلة الفيصل ، العدد ٨١ عام ١٩٨٣ .

أبحاث

القيم الاجتماعية الإسلامية
وفعالية السلوك الإداري في المؤسسة

د . حسن صادق حسن عبد الله

مدخل :

يهدف هذا البحث إلى استقصاء وإثبات الصلة الوثيقة والوطيدة بين القيم الاجتماعية الإسلامية والمبادىء الإدارية فى الإسلام والتى على ضوئها يتحدد السلوك الإدارى وفعاليته فى كل المستويات الإدارية سواء على مستوى المؤسسة أو مستوى الدولة .. وسنركز بشكل خاص على فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى المؤسسة على ضوء هذه القيم .

والنظام الإسلامى - كما هو معروف - يتميز بشموله وانسجام كل تنظيماته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية مع بعضها البعض إذ تنتظم كل هذه التنظيمات قيم موحدة .

والذى يهمنا فى هذه الدراسة ليس هو فقط مدى تأثير القيم الإسلامية على المؤسسة سواء كانت اقتصادية أم غيرها - وإنما يهمنا أيضاً المبادىء الإدارية الإسلامية المحددة التى تلزم وتوجه سلوك الإدارى أو العامل داخل المؤسسة على ضوء هذه القيم الاجتماعية الإسلامية .

والتنظيمات الإدارية والاقتصادية والسياسية فى النظام الإسلامى هى جزء من كل أى أنها أنظمة فرعية يحتويها النظام الاجتماعى الإسلامى الكبير أو بيئة القيم

الإسلامية المستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة . وبمعنى آخر أن هذه التنظيمات الفرعية هى أنظمة مفتوحة إذ أننا لا يمكن أن ندرس أى منظمة من هذه المنظمات بمعزل عن المنظمة الفرعية الأخرى لا سيما وهى مرتبطة بقيم موحدة فى المحيط الاجتماعى الإسلامى الموجودة فيه . وبتوضيح أكثر أنه لا يمكن أن ندرس سلوك الفرد داخل المنظمة بمعزل عن المؤثرات البيئية لا سيما البيئة الاجتماعية التى تعزز كل القيم الثقافية والاجتماعية فى محيط المنظمة أو المؤسسة والتى تؤثر سلباً أو إيجاباً على سلوك الفرد داخل المؤسسة .

وهذا بالضبط هو الاتجاه الحديث لدراسة المنظمات باعتبار أن هذه المنظمات أو المؤسسات لا تعمل فى فراغ بل تعمل داخل بيئات تؤثر فيها وتتأثر بها . وهذه فى الواقع ، أى نظرة التفاعل بين البيئة والمنظمات وتأثير ذلك على العمليات الإدارية والإنتاجية للمنظمة ، كانت مهملة لفترات طويلة نتيجة معالجة البيئة كعامل مفترض (Agiven Vaniable) فى ظل نظريات التنظيم الكلاسيكية الغربية وافتراضنا الأساسى فى هذا البحث أنه من بين كل النظريات الحديثة فى الإدارة نجد أن نظرية تحليل أو مدخل النظم System Approach هى النظرية الحديثة الوحيدة التى يمكن أن تلتقى مع النظرة الإسلامية لدراسة النظم أو بمعنى أدق مع النظرية الإدارية فى الإسلام باعتبار أن نظرية النظم ترى أن المنظمة نظام مفتوح وجزء من أنظمة فرعية خاضعة بدورها للمؤثرات البيئية ولا يمكن دراستها بمعزل عن محيطها الذى يكون فى مجموعة النظام الكبير الذى يحتوى كل هذه الأنظمة الفرعية .

والنظام الإسلامى – كما أشرنا – بكل تنظيماته هو نظام مفتوح يتشكل من مجموعة من النظم الفرعية – وهذا ما تراه نظرية النظم – يفرض بطبيعة تكوينه أن أى دراسة لأى تنظيم فرعى – إدارى كان أم اقتصادى – لا يمكن دراسته بمعزل عن مؤثرات النظام الأكبر – أى النظام الإسلامى الشامل – أو بمعزل عن البيئة الاجتماعية الكبرى التى يعمل فيها هذا التنظيم الفرعى .

ومن هنا تأتى أهمية دراسة مؤثرات الفر الاجتماعية الإسلامية – التى تنتظم المحيط أو البيئة الاجتماعية الإسلامية – على سلوك الأفراد داخل مؤسساتهم والتى على ضوئها تتشكل كل المبادىء الإدارية الإسلامية وتتشكل معها فعالية سلوك الأفراد داخل وخارج مؤسساتهم اقتصادية كانت أم إدارية . ومن ثم يشمل البحث الأقسام الآتية :

١ – أهمية الدراسات البيئية للمنظمات .

٢ – نظرية النظم وربط المنظمات بالبيئة الاجتماعية .

٣ – طبيعة النظام الإسلامى ونظرية النظم .

٤ - القيم الاجتماعية الإسلامية وتناسق بناء الفرد والمجتمع .

٥ - المبادىء الإدارية الإسلامية وعلاقتها بالقيم الاجتماعية الإسلامية .

٦ - فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى إدارة المؤسسة .

أهمية الدراسات البيئية للمنظمات :

لقد حظيت الدراسات البيئية للمنظمات أخيراً باهتمام الدارسين فى مجال العلوم الاجتماعية لا سيما العلوم الإدارية ، إذ أن الاهتمام بأيكولوجية المنظمة أى بدراسة بيئتها ، هى محاولة موضوعية لفهم المنظمة فى إطارها الصحيح ، فالمنظمة كجسم الإنسان يتأثر ببيئته المحيطة ، إذ لابد من الأخذ فى الاعتبار علاقة جسم الإنسان بالبيئة المحيطة فى أى دراسة له ، وإذا كنا نحاول أن نصل إلى فهم سليم للمنظمات ، لابد أن ندرسها فى بيئتها ، وعلاقة هذه البيئة بالمنظمة ، وتأثيرها عليها وتأثر البيئة بالمنظمة كذلك .

ومن ثم فإنه لا يمكن أن نفترض أن أى منظمة أو مؤسسة من المؤسسات تستطيع أن تنجو من اعتبارات البيئة أى أن تبدو منعزلة أو مستقلة من تأثير الحضارة أو تأثير التنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى تنمو فيه .

ومن ناحية أخرى نجد أن « كل مجتمع إنما هو فى حد ذاته نتاج لكثير من التفاعل السياسى والاقتصادى والحضارى ، والظروف والأزمات وخبرات بين النجاح والإخفاق ، وكلها ولدت بدورها عادات معينة وطباعاً وأنماطاً من السلوك متعارف عليها ، بل وسيكولوجية خاصة لقيمه ومعتقداته[1] وفى مجال المنظمات الإدارية مثلاً لا يمكن أن ننقل تنظيماً إدارياً كاملاً من حضارة لأخرى ونتوقع له نفس فرص النجاح بل قد نجد فى بلد واحد سمات إدارية مختلفة باختلاف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسمات الحضارية فى أجزاء البلد المختلفة .

لذا نجد أن بيئة المؤسسة ما هى إلا اقتداء للبيئة الاجتماعية الكبرى . ومن جانب آخر لا يمكن أن نفترض أن أى مبدأ من مبادىء الإدارة يمكن أن تتساوى قيمته أو فعاليته فى كل بيئة من البيئات أو حضارة من الحضارات بل إننا لا يمكن أن نفترض - كما أشرنا من قبل - أنه مهما كانت فعالية ونجاح أى منظمة وطرق إدارتها فى بيئة من البيئات سوف تتاح لها نفس فرص النجاح فى بيئة أخرى تختلف عنها اجتماعياً وسياسياً وحضارياً .

وتكتسب الدراسات البيئية أهمية خاصة فى دراسات الجدوى للمشاريع الاقتصادية إذ يعتمد نجاح وتحقيق أى مشروع على البيانات والمعلومات التى يتم تجميعها عن البيئة التى سينشأ فيها المشروع ويتم تحليل هذه البيانات والمعلومات المتعلقة بعوامل البيئة العامة والبيئة الخاصة بالمشروع ، وبالرغم من أهمية كل هذه العوامل البيئية مجتمعة سواء فى البيئة الخاصة أو البيئة العامة

فنجد أنه فى كثير من الدول النامية إهمالاً أو تقصيراً فى دراسات البيئة الاجتماعية التى تشكل - مع دراسات البيئة الاقتصادية والبيئة السياسية والقانونية والبيئة التكنولوجية والفنية - أهمية خاصة لتأثيرها « على التكوين الفكرى والأخلاقى للفرد حيث تحدد هذه البيئة اللغة والعادات والتقاليد والطباع والقيم الخاصة بأعضاء المجتمع ، وعلى ذلك تتألف البيئة الاجتماعية من القيم السائدة والقوى الاجتماعية المؤثرة »(٢) .

وفى هذا المضمار يحضرنى مثال فريد لهذا التقصير فى دراسة البيئة الاجتماعية حدث فى السودان وفى غرب السودان بالتحديد عندما أعدت دراسة لإنشاء مشروع مصنع للألبان ولما تم إنشاء المصنع ، بعد أن اكتملت كل جوانب الدراسات الفنية لإنشائه ، فى هذه المنطقة التى تتمتع بثروة حيوانية كبيرة ، واجهت إدارة المصنع مشكلة اجتماعية تتعلق بعادات وتقاليد الأهالى إذ أنهم يرون أنه من العار والعيب بيع اللبن أو الحليب مما هدد باستمرارية المصنع وتوقفه نهائياً ... وبهذا فقدت أموالاً هائلة بسبب إهمال دراسة البيئة الاجتماعية المحيطة بهذا المشروع من تقاليد وعادات السكان ...

وتتضح أهمية الدراسات البيئية ليست فقط على مستوى المنظمات والمؤسسات والمشروعات وإنما تبرز أهمية هذه الدراسة حتى على المستوى القومى وذلك فى دراسة الأنظمة الحكومية أو نظام إدارى بأكمله فى أى دولة من الدول ... فقد استقدمت كثير من الدول النامية العديد من الخبراء والمختصين الأجانب لدراسة نظمها الإدارية لإجراء الاصلاحات الإدارية اللازمة لا سيما وأن هذه الأجهزة منوط بها تنفيذ كل خطط وبرامج التنمية الاقتصادية ...

وقد تقيد كثير من هؤلاء الخبراء بالاتجاه الأيكولوجى (البيئى) هذا ، والذى أصبح يسود معظم الدراسات الإدارية فى العصر الحديث . فقد استقدمت جمهورية مصر العربية ، كل من الخبيرين الأمريكيين لوثر جيولوك وجيمس بولوك ، لتنظيم الإدارة الحكومية ، فقدما تقريراً يمكن أن نستوضح منه أهمية مدخل الدراسات البيئية . ففى مقدمة الباب الثانى من هذا التقرير يتناول الخبيران موضوع الإسلام والحكم ويقرران :

« إننا ندرك حق الإدراك أن النظم الحكومية تتكيف وفق مقتضيات الجو الثقافى الذى توجد فيه ، ولا يمكن بحث خطط إعادة تنظيم جهاز أية حكومة أو إجراءاتها بمعزل عن التيارات العامة التى تسود حياة الأمة ، والمعتقدات الأساسية التى تدين بها .

غير أن الحكومة أيضاً تعتبر من القوى الإيجابية فى التغيير والتطور ، وأية ذلك واضحة فيما تم خلال الأعوام العشرة التى انقضت على قيام الثورة المصرية .

لهذا كان على من يتأمل المستقبل ، ويقترح إدخال تغييرات هامة ، أن يعنى

حق العناية بدراسة قوتين كبيرتين :

الأولى : التأثير القوى للثقافة ، الذى يميل إلى الإبقاء على التقاليد الموروثة .

الثانية : القيمة الخلاقة المبدعة للجديد من الأفكار والنظم التى تغير وضع شعب من الشعوب ، بأن تدفعه إلى حياة جديدة ذات قيم ومعتقدات جديدة .

« ومن المهم أن نعترف منذ البداية بأن أمر جهاز الحكم ليس بأهم الأمور ، فالمعتقدات والقيم التى يرتكز عليها تفوقه أهمية وخطورة . فإذا استطاع الجهاز الجديد أن يبتعث هذه المعتقدات والقيم ، وأن يصوغها فى صورة نظم ، فإن التقدم الذى يحرزه الشعب حقاً لا يكمن فى النظم الحكومية ، بل فيما تقوم عليه من قوى أخلاقية وفلسفية وروحية .

لهذا كان على المسئولين عن إعادة تنظيم الجهاز الحكومى على نحو جذرى أن يستهدوا بهدى ثقافة الأمة ذاتها ، وفهم المعتقدات والقيم التى تسير عليها الأمة فى حياتها » .

« وكان من المتعذر علينا أن نفهم المعتقدات والقيم لأننا ننتمى إلى ثقافة أخرى . لهذا بذلنا جهداً متصلاً للتعرف عليها ، لا عن طريق القراءة فحسب ، بل كذلك عن طريق الاجتماع بالقادة فى ميادين الدين والفلسفة ، لكى نتبين قيادات الثقافة المصرية التى يبدو أن لها تأثيراً أساسياً فى المشكلات التى نبحثها .

وقد راعنا خلال هذا البحث أننا اهتدينا إلى عدد من المعتقدات الأساسية الوثيقة الصلة بتلك المشكلات . وإننا لنورد تلك المعتقدات فيما يلى فى صورة بالغة الإيجاز خالية مما تستحقه من إفاضة وتفصيل » .

★ شرع الله إقامة الدولة كنظام أخلاقى واقتصادى وسياسى ، وللإنسان أن يشكل هذا النظام بفضل ما يتاح له من اتساع فى المعرفة .

★ الناس سواسية أمام الله ، ومن ثم أمام القانون .

★ ليس للحاكم ولا لرجل الدين ولا لأية طبقة أو فئة ما أن تحول بين المرء وحقوقه وواجباته ، أو أن تفصل بينه وبين الله .

★ الاستغلال الشخصى للنفوذ أمر يأباه الخلق الكريم .

★ نظام القيادة نظام مستحب من حيث المبدأ ، ولكن كل راع مسئول عن رعاية شئون الناس — ولا تكون القيادة بالوراثة ، بل بالاختيار .. ويبرر قيامها ما تلتزم به من مستويات خلقية وما تقدمه من خدمات .

★ الأخذ بالشورى على الصعيدين المحلى والقومى أمر لابد منه فى اتخاذ القرارات والأعمال الحكومية والانتخابات .

★ نظام الملكية الفردية حق مقدس

ينطوى على ضرورة استخدام الممتلكات على نحو مثمر ، مع تخصيص قدر من الدخل فى عون المعوزين وخدمة المجتمع .

* للمجتمع ، وللحكومة التى يقيمها المجتمع على أساس الشورى أن يقرر ما يدخل فى باب « المعروف » وما يدخل فى باب « المنكر » استناداً إلى المبادىء الخلقية والدينية المقررة .

* العمل له نبالته الخاصة ، ويستحق العامل أجراً عادلاً على عمله .

* الإنسان مكلف بكسب العلم وبإعمال العقل ، واستخدام المعرفة التى حصلها على هذا النحو فى نفع الناس ومرضاة الله .

ويضيف الخبيران : « أنه يتجلى من تعمق هذه النقط أن الثقافة الإسلامية من أصلح الأسس للحكم الناجح فى العصر الحديث ، ليس هذا فحسب ، بل إنها كذلك تقدم للشعب المصرى المبادىء التى يمكن أن يقيموا عليها ديمقراطيتهم الجديدة التى تتميز بالقيادة الإيجابية الفعالة ، ومشاركة الشعب فى الحكم وتحرى استخدام الثروة الخاصة والعامة لخير الأمة » .

« وإنه إذا صح ما ذهبنا إليه فى تلك العجالة القصيرة ، فإن الثقافة الإسلامية تكون أبعد الأشياء عن إعاقة سير التقدم والتطور فى النظم الحكومية ، كما تكون أبعد الأشياء عن الدعوة إلى الطاعة العمياء أو التشبث بالتقاليد البالية ، ذلك أن الثقافة الإسلامية تشجع الإنسان على استخدام عقله فى تقدير مقتضيات العالم الحديث من الاطمئنان إلى القيادة المسئولة ، وتبادل الرأى والمشورة »[٣] .

بعد هذه الرحلة فى مقدمة الباب الثانى من تقرير هذين الخبيرين الأمريكيين تتضح لنا الصورة بجلاء تام عن أهمية الدراسات البيئية ودراسات البيئة الاجتماعية والثقافية بشكل خاص لا سيما فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة التى تود أن تبنى مؤسساتها ونظمها على أسس متينة . وقد أصاب هذا التقرير هدفين : أولهما : بيان أهمية البيئة الثقافية والاجتماعية لبناء مؤسسات الحكم والإدارة والهدف الثانى : وهو الذى يتعلق بهدف الدراسة هذه — هو فعالية وصلاحية الثقافة الإسلامية والقيم الاجتماعية الإسلامية التى تنبثق من هذه الثقافة فى بناء كل مؤسساتنا المعاصرة سواء كانت سياسية ، أو إدارية أو اقتصادية .

٢ — نظرية النظم وربط المنظمات بالبيئة الاجتماعية :

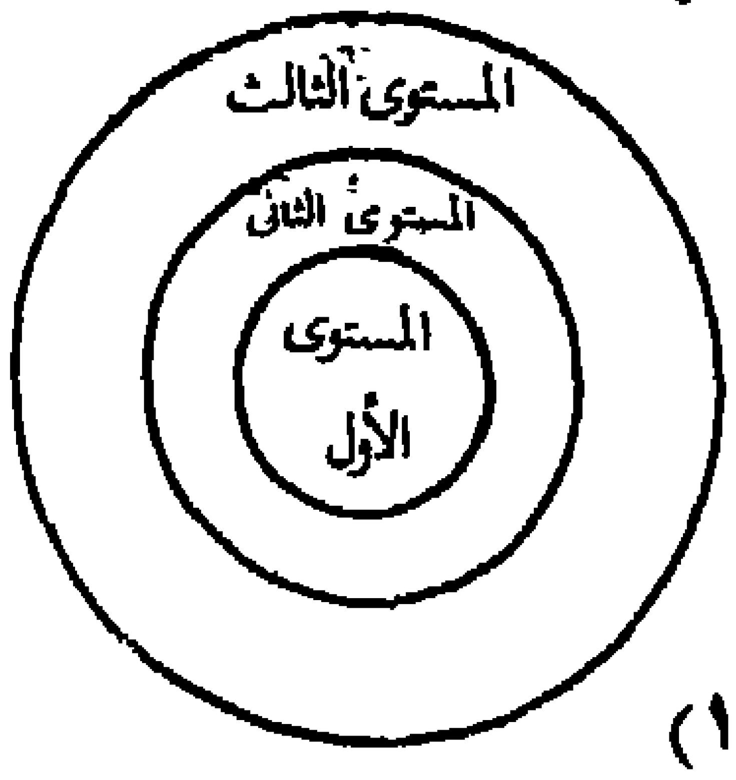
إن إشارتنا لأهمية نظرية النظم System Agreach فى هذه الدراسة هو ما نعتقده من التقائها مع النظرة الإسلامية الشمولية باعتبار أن التنظيمات الإسلامية هى نظم فرعية أو جزء من كل يحتويها النظام الكبير ويتحكم فيها على ضوء القيم الموجودة التى تحكم هذا النظام وهذا ما سوف يتضح لنا فى القسم الثانى من البحث ...

فقد نجحت نظرية النظم أو تحليل النظم فى إبراز أهمية النظرة الشاملة لدراسة المنظمة التى هى نظاماً فرعياً يعمل فى إطار النظام الاجتماعى الكبير « فهذه النظرية تحدد مفهوم النظام ومقوماته ، وعلاقة النظم الرئيسية (الأكبر) بالنظم الفرعية (الأصغر) ومدى تأثر النظم الفرعية بالبيئة الخارجية لها التى تحكم النظام الأكبر(٤) .

وعليه يمكن تعريف النظام بأنه مجموعة من الأجزاء والعناصر يرتبط بعضها مع البعض لتحقيق هدف معين .

وعمومية هذه النظرية والتى تهمنا فى البحث ، وعلى ضوء التعريف السابق ، فإن النظام يتكون من عدة نظم متداخلة بل من مستويات متداخلة فى هذه النظم الفرعية ، وترتبط هذه النظم الفرعية مع بعضها البعض طبقا لنظام اتصال محدد يعطى النظام صفة الانسجام والتماسك والتكامل ويكون لهذا النظام قيمة أعلى من بقية أو مجموع قيم فروعه على ضوء هذا الارتباط .

ومن جانب آخر أن سبب وجود هذا النظام هو تحقيق هدف معين وهذا الهدف هو الذى يحدد علاقات الفروع بعضها مع البعض الآخر وهذه الفروع يجب أن تسعى إلى تحقيق الأهداف العامة للنظام والتى تعتبر قيوداً للنظم الفرعية، كما يمكن أن تعتبر أهداف النظم الفرعية وسائل لتحقيق الأهداف العامة للنظام فى مجموعه . والشكل التالى يبين لنا المستويات المتداخلة فى النظم الفرعية :



شكل (١)

فالشكل يوضح لنا المجتمع باعتباره « نظام يتكون من عدة نظم فرعية ، الفرد فيها هو المستوى الأول من تلك النظم ، والأسرة والمسجد والمنشأة التجارية والصناعية والهيئة الحكومية تقع فى المستوى الثانى إذ تضم عدة أفراد ، والمجتمع ككل يقع فى المستوى الثالث إذ يضم هذه النظم جميعاً .

وطبقاً لهذا التقسيم يسمى النظام الذى يضم عدة أنظمة فرعية بالنظام الأكبر ويمثل النظام الأكبر البيئة الخارجية enviernment لكل من النظم الفرعية »(٥) .

والأهمية الكبرى لنظرية النظم هو أنه إذا حدث أى خلل فى نظام الاتصال فقد يتلاشى النظام وينفرط عقده كما أنه قد يحدث انقسام وتشقق فى النظام الأكبر إذا لم تسع النظم الفرعية إلى تحقيق الهدف أو الأهداف العامة للنظام .

وعليه يمكن القول أن نظرية النظم هى أقرب وأجدر من غيرها من النظريات الإدارية المعاصرة بأن نعتبرها نظرية شاملة « إذ درست كثير من النظريات الإدارية المعاصرة المنظمة الإدارية والاقتصادية بمنعزل عن البيئة الاجتماعية المحيطة بها . فاهتمت فقط بما يجرى داخل المنظمة من

علاقات وسلطة وسلوك دون أن تتطرق إلى المتغيرات البيئية التى تؤثر تأثيراً قديماً على ما يجرى داخل المنظمة »[٦] .

إذن على ضوء هذه النظرية وعلى ضوء أهمية الدراسات البيئية للمنظمات يتضح لنا أن المنظمات والمؤسسات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية هى جزء فرعى من البيئة الاجتماعية الشاملة وبالطبع فالجزء يتأثر بالأصل فتتأثر هذه المنظمات بالقيم الثقافية والاجتماعية والأوضاع السياسية . والاقتصادية فى المجتمع ولا يمكن أن نقوم بأى إصلاح داخل المنظمة الإدارية أو الاقتصادية إلّا بأن نصلح البيئة الاجتماعية الكبرى .

ونستخلص من نظرية تحليل الأنظمة مدلولات تلتقى من قريب أو بعيد بالنظرة الإسلامية أو فى الواقع بالنظرية الإدارية الإسلامية التى تعتبر أن النظام الإدارى أو أى نظام آخر فى النظام الإسلامى الكبير هو نظام فرعى محكوم بأهدافه ومبادئه وهذا ما سوف نتطرق إليه فى الجزء التالى ...

٣ – طبيعة النظام الإسلامى ونظرية النظم :

فى الواقع أن اهتمامنا بنظرية النظم فى هذا البحث تتحدد فى مجالين أساسيين:

الأول : أنها تساعد على إلقاء الضوء على صفة التكامل والشمول فى النظام الإسلامى .

الثانى : تساعد على فهم دور المؤسسات سواء كانت اقتصادية ، إدارية أو سياسية فى هذا النظام ودور النظام نفسه بما ينبنى عليه من قيم موحدة فى هذه الأجزاء الفرعية .

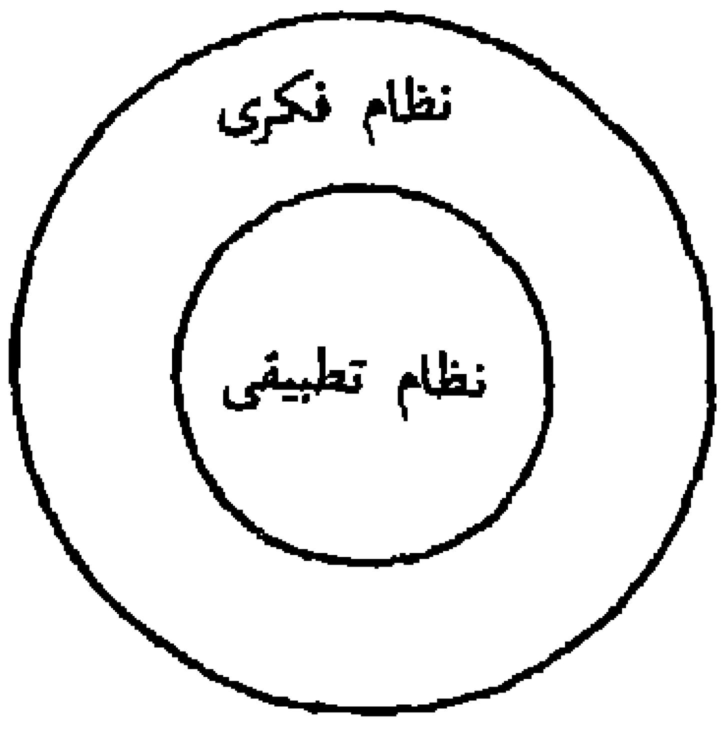
من جانب آخر نجد أن « النتائج التى توصل إليها العلماء من وحى نظرية النظم تتفق مع المبادىء التى نادى بها الإسلام من أربعة عشر قرناً . بل إن اللبنة الأساسية للنظرية ، وهى ما يمكن أن نسميه النظرة الكلية للأمور Collective View ليست ببعيدة عن فكر الإمام أبى حامد الغزالى فى الإحياء »[٧] .

وإذا تأملنا النظام الإسلامى نفسه وطبيعة تكوينه على ضوء نظرية النظم ووفقاً لها نجد الآتى :

أولا : يتكون النظام الإسلامى من نظامين فرعيين[*] : الأول : نظام فكرى والثانى : نظام تطبيقى ، أو بعبارة أخرى : يتكون النظام الإسلامى من عقيدة وشريعة والنظام الفكرى أو العقائدى فى حد ذاته نظام متكامل متناسق تتفق نتائجه مع مقدماته ، ويتأسس على التوحيد والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والنظام التطبيقى أو التشريعى يحدد العلاقات بين الأفراد والجماعات بما يحقق الأهداف العامة للنظام ، وبما يتفق مع المبادىء التى يقررها النظام الفكرى العقائدى .

ثانيا : هناك ترابط وثيق بين النظام الفكرى العقائدى والنظام التطبيقى التشريعى ويمكن اعتبار النظام الفكرى

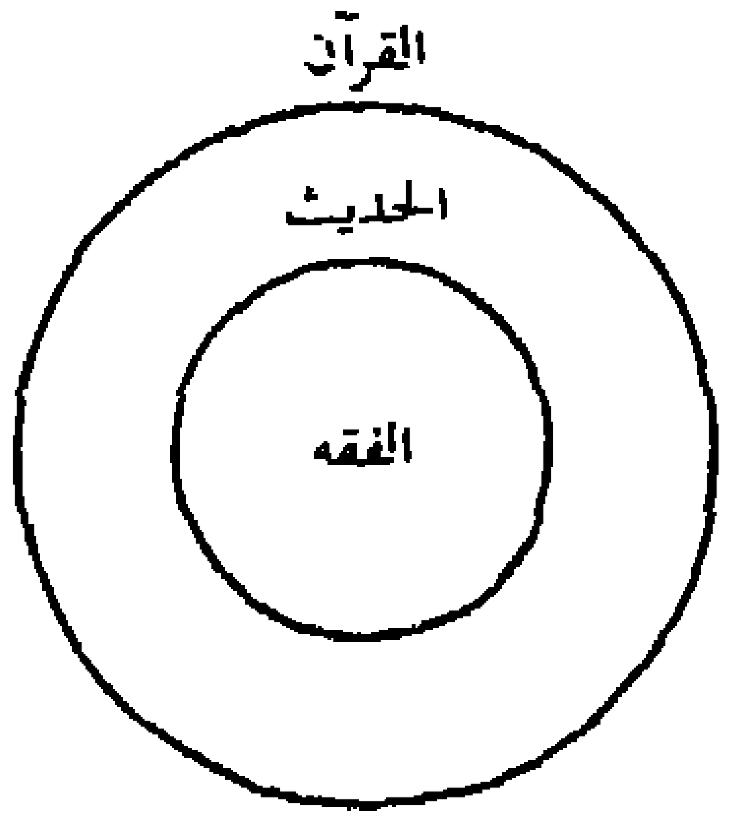
نظاما أكبر والنظام التطبيقى نظاماً أصغر . وبالتالى فإن النظام الفكرى يمثل البيئة الخارجية للنظام التطبيقى بحيث يكون النظام التطبيقى محكوماً بمبادىء النظام الفكرى . والشكل التالى يوضح هذه العلاقة :



شكل (٢)

العلاقة بين النظامين الفكرى والتطبيقى فى النظام الإسلامى

والنظام الفكرى فى ذاته يتكون من مبادىء وعقائد كلية ثابتة بالنص القرآنى ونص الحديث ، وهذه المبادىء تمثل النظام الأكبر لنظريات واجتهادات جزئية يستنبطها العلماء عن طريق القياس والمنطق . وبناء على ذلك يمكننا تصور تركيب البناء الفكرى فى الإسلام بالشكل التالى :



تركيب النظام الفكرى فى الإسلام

فالقرآن هو المصدر الأساسى للفكر الإسلامى ، ويلاحظ أنه لم يوضع فى دائرة فى الشكل المشار إليه إشارة إلى أنه ليس محدداً بأى نظام فكرى أعلى منه ، إنما هو مستمد من الله الذى ينتهى إليه العلم ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه ﴾ ، ولذلك يعتبر القرآن « النظام الفكرى الأكبر » فى الإسلام وليس هناك من هو أكبر منه ، إذ يستمد عظمته من خالق الأكوان العليم الخبير .

وأحاديث الرسول ﷺ تقرير وتفسير وتفصيل لما جاء فى القرآن ، فالرسول هو الرابطة بين الله والبشر .

والفقه هو نتاج التفكير البشرى : نتيجة البحث والدراسة ، وهو نوعان :

١ – فقه فى القرآن والحديث وما ينتج عنهما عن طريق القياس أو الاستنباط أو الاستنتاج . وهو – بالإضافة إلى أنه يعمق فهمنا للقرآن والحديث – يضع الأحكام بالنسبة للأمور التى تجد والتى يحتاج فيها المسلمون إلى الرأى ، والتى تتغير بتغير العصر .

٢ – فقه فى القوانين الكونية والقواعد المهنية وهو مجال البحث والدراسة فى العلوم الكونية على اختلاف مجالاتها .

والنظام التطبيقى فى الإسلام يمكن أن ننظر إليه على أنه يتكون من مستويين :

الأول: السنة العملية لرسول الله ﷺ

ما قرره من قواعد وأوضاع وإجراءات بالتنفيذ العملى (مثلاً فى الزواج والطلاق والشراء والبيع والحروب والعقود والمعاهدات ... الخ .

الثانى : القواعد والإجراءات التى يضعها قادة المسلمين وعلماؤهم ، والتى تسترشد بالسنة العملية للرسول ﷺ ، ثم تستحدث من وسائل التطبيق ما يتفق مع احتياجات العصر والظروف المحيطة بالتطبيق .

ويخلص من ذلك بأن العلاقة بين النظام الفكرى والنظام التطبيقى فى الإسلام. تتمثل فى : أن النظام الفكرى قاعدة يبنى عليها النظام التطبيقى كما يبنى المبنى على أساس صلب . والعبادات التى فرضها الله على المسلمين من صلاة وزكاة وصيام وحج تساعدهم على توثيق صلتهم بخالق النظم جميعاً ، بالله الواحد القهار ، ويساعدهم ذلك بالتالى على صيانة نظمهم الفكرية والتطبيقية من الانحراف . ويلقى هذا التصور ضوءاً على الحكمة من استخدام الرسول ﷺ لكلمة « بنى » فى حديثه الشريف : « بنى الإسلام على خمس ... » الحديث . فالإسلام إذن بناء فكرى وتطبيقى أساسه عبادة الله ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ .

ثالثا : هدف النظام الإسلامى : سعادة الفرد المسلم فى الدنيا والآخرة ويتضح ذلك من الآية الكريمة : ﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون ، لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، لا تبديل لكلمات الله ، ذلك هو الفوز العظيم ﴾ .

وفى الاية : ﴿ لا تبديل لكلمات الله ﴾ تأكيد أنه ليس هناك سلطة أعلى من الله ، وهذه قوانينه وسننه لها صفة الثبات والتكرار تماماً كالقوانين الكونية المحسوسة للإنسان مثل تعاقب الليل والنهار . وهذه القوانين تحكم النظام الإسلامى بمعنى أنها تحدد أهدافه ووسائله .

وفى هذا العرض والتحليل لطبيعة النظام الإسلامى وفقاً لنظرية النظم نخلص إلى أن النظام الإسلامى نظام متكامل له مقوماته النظرية والعملية الصالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان .

وعلى ضوء شمول وتكامل النظام الإسلامى فى مقدماته النظرية والعملية تتضح لنا أهمية نظرية النظم والتقائها مع النظرة الشمولية للإسلام ويمكننا أن نذهب بأن طبيعة النظام الإسلامى ، مع تكامل مقوماته النظرية والعملية وترابطها الوثيق مع بعضها البعض ، يمكن أن يمثل ما تهدف إليه نظرية النظم خير تمثيل . بل هو النظام الأمثل الذى يمكن أن تنبثق منه نظرية النظم نفسها إذ أن النتائج التى توصل إليها العلماء من وحى نظرية النظم ، كما أشرنا من قبل ، تتفق مع المبادىء التى نادى بها الإسلام من أربعة عشر قرناً .

إن عرضنا لطبيعة النظام الإسلامى وفقاً لنظرية النظم يشكل افتراضنا الأساسى فى

هذا البحث ، أنه من بين كل النظريات الحديثة فى الإدارة نجد أن نظرية تحليل النظم هى النظرية الحديثة الوحيدة التى يمكن أن تلتقى مع النظرة الإسلامية لدراسة النظم أو بمعنى أدق – وهذا هو الذى يهمنا فى هذا البحث – يمكن أن تلتقى مع نظرية الإدارة فى الإسلام التى تعتبر أن النظام الإدارى – وهو نظام تطبيقى فرعى – محكوم بالنظام الفكرى والعقائدى والذى يمثل البيئة الخارجية لكل الأنظمة الفرعية التطبيقية فى النظام الإسلامى .

ونستنتج من ذلك أن بيئة النظام الإسلامى أو بيئته الاجتماعية تشكل الفرد فى تفكيره وسلوكه وتصوغ كل حركاته وسكناته التى تستهدف عبادة الله الواحد القهار ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أن هذه البنية الاجتماعية تربط الفرد بالمجتمع وتوازن بين بناء الفرد وبناء المجتمع وهذا التوازن فى البناء والتناسق يتجلى فى أعظم صوره فى العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج فهى رغم أنها صلة بين الفرد وخالقه وتربية روحية دائمة ومتجددة إلا أنها رابطة اجتماعية متينة تربط الأفراد مع بعضهم البعض . وذلك بطبيعة أدائها لا سيما الزكاة والحج وحتى الصلاة فهى مفضلة فى جماعة للمعانى الكبيرة التى يمكن أن تترتب على أدائها فى جماعة ..

ونخلص من ذلك أن للبيئة الاجتماعية فى النظام الإسلامى أهمية كبرى بدليل أن النظام الإسلامى الفكرى والتطبيقى لا يعمل إلا فى المجتمع لتحقيق أهدافه وهذه البيئة الاجتماعية تتحكم فيها قيم اجتماعية مستمدة من البناء الفكرى للنظام الإسلامى ليقوم عليه بناء الفرد وبناء المجتمع فى تناسق وانسجام تامين .

٤ – القيم الاجتماعية الإسلامية وتناسق بناء الفرد والمجتمع :

إن البناء الاجتماعى الإسلامى لا يقوم إلا على الإيمان والذى يؤدى فى النهاية إلى الالتزام بأحكام الله تعالى إذ أن ركيزة الإيمان هى معيار الصحة والصواب بجميع مظاهرها فى الحياة الإسلامية .

فالإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر هو القيمة الإسلامية العليا والكبرى والتى تتفرع منها كل القيم الاجتماعية والسلوك الاجتماعى ولا يستكمل هذا الإيمان إلا بالفرائض والشرائع والحدود والسنن كما قال الإمام البخارى فى صحيحه : « إن الإيمان فرائض وشرائع وحدود وسنن ، من استكملها فقد استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان » .

وهذه القوائم الأربعة هى التى تقيم مظلة الإيمان فوق الحياة الإسلامية .

وقبل أن نتحدث عن قيم الإسلام الاجتماعية والتى تعمل فى البيئة الاجتماعية الإسلامية وفعالية هذه القيم فى بناء الفرد والمجتمع فى آن واحد يجدر بنا أن نورد بعض الآيات القرآنية الكريمة وبعض الأحاديث النبوية الشريفة حتى تمثل مرتكزاً لنا لتحليل هذه القيم فى بناء الفرد والمجتمع

والتى تكوّن فى النهاية نسيجاً فريداً للفرد المسلم والمجتمع المسلم ببناء ما يسمى الضمير الاجتماعى والجماعى داخل الفرد المسلم وهذه الآيات المختارة هى :

١ – ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون ﴾ .

٢ – ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون لعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراءَ وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾ .

٣ – ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ .

٤ – ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ .

٥ – ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ . ﴿ إنما المؤمنون إخوة .. ﴾ .

أما الأحاديث الشريفة فهى :

١ – « بنى الإسلام على خمس : شهادة ألّا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا » .

٢ – « الصلاة عماد الدين من أقامها فقد أقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين » .

٣ – « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » .

٤ – « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » .

٥ – « يد الله مع الجماعة » .

٦ – « الناس بخير ما تعاونوا » .

٧ – « لا يؤمن أحدهم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

والقيم الاجتماعية الإسلامية والتى استقت منبعها من النبع الروحى أى من القرآن والسنة النبوية الشريفة تمثل الشريعة الإسلامية فيها مجالها التطبيقى فى البيئة الاجتماعية الإسلامية .

والشريعة الإسلامية فصلت المثل العليا أشد التفصيل فى الكتاب والسنة وفى الجهود العلمية التى حققها الفقه فى بيان كيفيات تطبيقها تأصيلاً وتقريباً . وقد قامت هذه الشريعة على أسس ثلاثة كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة(*) :

الأساس الأول : **العدالة** : فهى ميزتها وخلاصتها : فإذا كان لكل دين شعار يعلن حقيقته . فشعار الإسلام العدالة ولذلك قال الله تعالى فى بيان ما يأمر به : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون ﴾ .

وقد قال علماء الإسلام إن هذه الآية أجمع آية لمعانى الإسلام التقت فيها خواصه .

الأساس الثانى : **الفضيلة الإنسانية** : تقوم الشريعة الإسلامية على الفضيلة الإنسانية ، فهى وإن كانت قانوناً يطبقه القضاء ، ومقياساً ضابطاً يفصل بين الحقوق والواجبات العملية هى أيضاً دين يتدين به ، والأخلاق الفاضلة والشرائع المحكمة صنوان ، يجتمعان .

الأساس الثالث : **المصلحة فى الشريعة الإسلامية** :

إن الاستقرار أثبت أن الأحكام كلها فى الشريعة الإسلامية تقوم على المصلحة الإنسانية . فما من أمر شرعه الإسلام بالكتاب والسنة إلّا كانت المصلحة ثابتة . والمصالح التى يقررها الإسلام أساساً للتشريع ، والتى تشتمل عليها الشريعة فى نصوصها وكلياتها ترجع للمحافظة على النفس ، وعلى الدين ، وعلى النسل ، وعلى العقل وعلى المال .

من هذا يتبين لنا أهمية الشريعة الإسلامية وشرائع الإسلام جميعها لإقامة المجتمع على الإيمان وضرورتها لحراسة العقيدة فى المجتمع وحسن بنائه على الإيمان . .

وقد استهدفت رسالة الإسلام هدفاً رئيسياً وهو خلق المجتمع الإنسانى المثالى من حيث سلوك أفرادهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم مع بعضهم البعض كما جاء الإسلام ليغيد للشخصية الإنسانية وحدتها وتكاملها بربطه بين القيم التى تحكم مسلكها الخاص وبين تلك التى تحكم مسلكها العام .. ونشأت بذلك قيم اجتماعية أصبحت تشكل الكيان النفسى للأفراد والكيان الاجتماعى للجماعات ..

وكما أشرنا أن هذه القيم الاجتماعية مرتبطة أشد الارتباط بقيم الدين نفسه وبالقيمة العليا للدين وهو الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر ..

وعلى ضوء هذه القيم تشكل مجتمع إنسانى مترابط عبر أربعة عشر قرنا يجعل هدف الحياة الاجتماعية ، القائمة على التكافل والتضامن والتعاون هو المحور الأساسى الذى تقوم عليه حياة الفرد ومثله وقيمه ، إذ ان قيم المجتمع المسلم هى التى تكون ضمير الفرد المسلم ، وبالتالى الضمير الاجتماعى لديه ، وحرصه لحماية وحفظ هذه القيم الاجتماعية ، تمثل فى نفس الوقت حرصه وحفظه لقيمه الذاتية هو نفسه .

وإذا أردنا أن نحلل هذه القيم الاجتماعية الإسلامية نجد أن العبادات والفرائض التى

أوجبها الحق عز وجل تؤدى كلها إلى التهيئة الذاتية والاجتماعية للمسلمين أى أنها ذات وظيفة اجتماعية . ووظيفتها الروحية من جانب آخر هى أن تنشىء الضمير الذاتى للفرد المسلم فإذا عم هذا الضمير الفردى فى المسلمين نشأ به الضمير الاجتماعى .

وعلى هذا الأساس فإن العبادات – والتى تكوّن فى النهاية كل القيم الاجتماعية الإسلامية – ليست عملاً فردياً يخص الإنسان فى علاقاته بربه فحسب وإنما هى وسيلة لإثراء حياة المجتمع وتحقيق الأهداف الاجتماعية الخيرة وربط أهداف المجتمع وقيمه بأهداف وقيم الأفراد .

ومن هنا كانت غاية العبادات فى الإسلام أن تؤثر فى حياة الأفراد التأثير الاجتماعى الذى يجعل من الحديث الشريف « الدين المعاملة » معياراً صادقاً للحكم على فعالية العبادة . فبقدر ما تنعكس العبادة على سلوك الناس رحمة وتكافلا اجتماعيا ، بقدر ما تكون عبادة فاضلة صادقة[٨] .

وأهمية التأثير الاجتماعى للعبادات أنها تؤدى إلى تكامل وتوازن ووحدة شخصية المسلم إذ أنه لا يجد أن هناك انفصالا بين قيمه الخاصة والقيم العامة أى أن هناك ربط بين القيم التى تحكم المسلك الخاص والمسلك العام فليس هناك أخلاق خاصة وأخلاق عامة بل مسلك بشرى واحد ينجلى فى حياة الناس الخاصة والعامة وهذه – والله أعلم – تندرج من حكمة فكرة التوحيد ذاتها إذ أن الإنسانية كلها من أصل واحد والناس أخوة وسواسية وعلى هذا لابد أن يتوق سلوكهم وتتوحد قيمهم فى سلوكهم الخاص والعام .

وبقدر عناية الإسلام واهتمامه بالتربية الذاتية للفرد والتى تؤدى فى النهاية إلى التكوين الاجتماعى العام على مناهج الإيمان فإن الإسلام يحرص أيضاً على تماسك المجتمع وبنائه على الروح الجماعية إذ أن إدخال الدين فى حياة المجتمع هو نقل المجتمع نفسه إلى داخل الفرد وبحيث يصبح ضمير الفرد ضميراً اجتماعياً بالضرورة .

والحديث الشريف : « بنى الإسلام على خمس .... » الحديث ، لا يمثل لنا قاعدة البناء الفكرى ، التى ينبى عليها النظام التطبيقى فى الإسلام فحسب ، بل يؤسس لنا البناء الصلب والمتين الذى تتشكل منه كل القيم الاجتماعية من خلال ممارسة العبادات التى بنى عليها الإسلام ، وبقدر مساندة هذه العبادات توثيق صلة المسلمين بالله الواحد القهار بقدر ما تساعدهم فى نفس الوقت على بناء مجتمعهم المؤسس على كل القيم الاجتماعية الإسلامية المنبثقة من هذه العبادات .

والواقع أنه لولا فعالية هذه العبادات وآثارها الاجتماعية لما كان لهذه القيم الاجتماعية – التى صاغها الدين فى نفوس الأفراد والجماعات – أن تتحقق وتصبح واقعاً معاشا ودستوراً للمواطنة الإسلامية .

فإذا تأملنا أول هذه العبادات وهى الصلاة التى هى عماد الدين ومن أقامها

فقد آقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين كقول الرسول الكريم فبالرغم من أنها علاقة روحية بين الفرد وخالقه وهى نوع من الصلة المتجددة والدائمة وتربية ذاتية للفرد عنى بها الإسلام أشد العناية سواء بنص الآيات القرآنية أو بنص الأحاديث النبوية الشريفة فهى ذات أثر اجتماعى بالغ الأهمية ولها معان رفيعة وأهدافاً اجتماعية إيجابية لا سيما إذا أقيمت هذه العبادة فى جماعة ..

بل إن هذه الصلاة يفضل إقامتها فى جماعة برغم جواز آدائها انفرادياً ، إذ لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد فاجتماع الناس فى المساجد للصلوات الخمس يؤدى إلى تعارفهم وتقوية وحدة حياتهم الأساسية وهى المسجد « وصلاة الجماعة فى يوم الجمعة فريضة تجمع المسلمين فى مسجد القرية أو المدينة أو الحي فى المدينة الكبيرة ليؤدوا الصلاة صفوفاً منتظمة ومتماسكة متآخية ، وليستمعوا إلى الإمام الذى يخطبهم فى أمور دينهم ودنياهم بما فى ذلك ما يواجهون من مشاكل الساعة ، وهكذا تؤدى المساجد دورها كبرلمانات محلية حيث يجتمع فيها الناس لمناقشة أمورهم ليس عقب صلاة الجمعة فحسب ، بل ووقتما يقتضى الموقف كما كان يحدث فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين »[٩] .

وبذلك يترتب على أداء الصلاة فى جماعة قيم اجتماعية كبرى على رأسها :

– التضامن الاجتماعى وتثبيت الروح الجماعية « يد الله مع الجماعة » .

– إشاعة روح الأخوة والمحبة « إنما المؤمنون إخوة » .

– ممارسة مبدأ الشورى فى أمور المسلمين عقب انتهاء الصلوات .

– تفقد الأفراد بعضهم البعض فى الصلوات امتثالا للحديث الشريف : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » .

– التعاون على أعمال البر والخير « الناس بخير ما تعاونوا » ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ .

كل هذا يجعل من صلاة الجماعة ، والتقاء المصلين فى المسجد الإشعاع المعنوى الكبير الذى تنبثق منه كل هذه القيم الاجتماعية فتهيىء للفرد المسلم توازناً داخلياً ورباطا محكماً بمجتمعه وعلى هذا الأساس فإن أداء الصلاة ليس عبادة فردية تخص الإنسان فى علاقاته بربه فحسب وإنما هى « وسيلة لشحذ طاقات المسلم الروحية وتفجير قدراته الكامنة لإثراء حياة المجتمع ، وهو فى تحقيقه لأهداف الحياة الاجتماعية الخيرة يحقق فى نفس الوقت ما يرجوه من الآخرة لأن الدنيا مزرعة الآخرة .. ومن صلحت دنياه صلحت آخرته ومن فسدت دنياه فسدت آخرته[١٠] .

أما عبادة الصوم فهدفها نفس هدف الصلاة وله مغزاه الجماعى أيضاً ، إذ هو يقوم أساساً على المشاركة الوجدانية وعلى التعاطف والتساند فالصائمون يمسكون عن الطعام فى وقت واحد ويفطرون جميعاً عند الغروب . والصائم إذ يعانى الحرمان وقت الصيام يشعر بآلام الجوعى من المساكين فيخلق فيه ذلك حاسة التآلف والتكاتف مع بقية أفراد المجتمع . وبهذا يتحقق فيه خلق نفس القيم الاجتماعية فى الصلاة من تضامن اجتماعى وتراحم وتربية للضمير الاجتماعى وذلك بالإحساس بآلام الآخرين ومعاونتهم وبرهم .

أما عبادة أو فريضة الزكاة فهى العبادة التى تهدف إلى التكامل والتضامن الاجتماعى فى أبهى صوره وهى بطبيعتها فريضة اجتماعية وليست مجرد تلبية للحافز الفردى فى الإنسان للصدقة والبر .

« ذلك أن الزكاة كما فرضها الله وكما طبقها الرسول هى حق الله للمجتمع فى يد ولى الأمر ، ليرده إلى المحتاجين إليه من عامة المسلمين .. أى أنها أداة لإعادة توزيع الثروة بما يحقق العدالة ، كما يوضح ذلك قول الإمام على بن أبى طالب : (إن الله فرض على أغنياء المسلمين فى أموالهم بالقدر الذى يسع فقراءهم ، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا ، إلا بما صنع أغنياؤهم)(١١) .

وبذلك يتحقق التكامل الاجتماعى عن طريق الزكاة وهى القيمة الاجتماعية الكبرى ويقول الله سبحانه وتعالى فى ضرورة التكافل : ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ . ويقول سبحانه وتعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ .

وعلى ضوء ذلك يكون المال فى الإسلام هو خادم للإنسان وقيمه السامية وإذا تأملنا كثيراً من آيات القرآن نرى أنها تحض على الإنفاق والصدقة ووعد الله المنفقين والمتصدقين بالثواب العظيم .. ومن ثم نخلص إلى أن الزكاة ليست عبادة اجتماعية فحسب وإنما للمال كله فى نظر الإسلام وظيفة اجتماعية فالإنسان ما هو إلا مالك نيابة عن الله وعن المجتمع فى هذا المال إذ أن ملكية الفرد للمال هى استخلاف من الله جل شأنه على المال الذى فى حوزته ورخص له أن يمتلكه فهو موكل فى ماله ممتثلاً لأمر الشارع : ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ .

وتحقيقاً لمبدأ حماية مصلحة الجماعة ومراعاة لقيمة العدالة الاجتماعية فقد حرص الإسلام على إعادة توزيع الثروات لصالح الفقراء .. وقد تقرر هذا المبدأ عندما هاجر المهاجرون مع النبى ﷺ من مكة إلى المدينة ... وتركوا أموالهم خلفهم ... وعاشوا حياة اقتصادية أرقى من مستوى أهل المدينة رغم كرم الأنصار وتكريمهم للمهاجرين ولذلك حينما انتصر المسلمون فى موقعة (بنى النضير) ....وزع الرسول مكاسب النصر السلمى للمهاجرين وحدهم عدا رجلين فقيرين من الأنصار وذلك لإعادة التوازن فى مستويات الملكية

والدخل بين جماعات المسلمين وفى ذلك جاء قوله سبحانه وتعالى : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل **كى لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم** . وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴾ .

(سورة الحشر : الآيتان ٧ ، ٨)

ومن ثم يأتى التكافل الاجتماعى والتضامن الاجتماعى من نوعين من الدوافع :

١ - **دوافع فردية** : وهى الصدقات والإحسان الفردى التى يتقدم بها المتوسلون إلى رضاء الله بالعطف على ذوى الحاجة ويدعو الإسلام إلى تقديم المساعدة المادية لفئات عديدة (المحتاجين ، ذوى القربى ، اليتامى ، أبناء السبيل ...) ويستثير الجانب الصالح من النفس الإنسانية لكى يأتى الإحسان طواعية .

٢ - **الدوافع الاجتماعية** : إذ يفرض الإسلام على الجماعة حفظ حياة الفرد ومن. هنا جاءت مؤسسات الزكاة الخمس والمقاسمة والخراج والوقف .

وهذا الفرض الذى يفرضه الإسلام على الجماعة لحفظ حياة الفرد هو فرض على الدولة الإسلامية فهى تحقق مبدأ الضمان الاجتماعى بضمان معيشة أفراد المجتمع الإسلامى ضماناً كاملاً .

« ومبدأ الضمان الاجتماعى يرتكز فى المذهب الاقتصادى الإسلامى على أساسين : أحدهما التكافل العام والآخر : حق الجماعة فى موارد الدولة العامة »(١٢) .

ويستمر العلامة محمد باقر الصدر فى شرحه للضمان الاجتماعى فيقول :

« فالأساس الأول للضمان الاجتماعى ، هو التكافل العام . والتكافل العام هو المبدأ الذى يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية وكفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم فى حدود ظروفه وإمكاناته ، يجب عليه أن يؤديها على أى حال كما يؤدى سائر فرائضه » .

ويستمر العلامة باقر الصدر فيقول :

« والضمان الاجتماعى الذى تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ للتكافل العام بين المسلمين ، يعبر فى الحقيقة عن دور الدولة فى إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً ، ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم فهى بوصفها الأمينة على تطبيق أحكام الإسلام ، والقادرة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مسئولة عن أمانتها ، ومخولة حق إكراه كل فرد على أداء واجباته الشرعية ، وامتثال التكاليف التى كلفه الله بها » .

أما عن الأساس الثانى للضمان الاجتماعى فيقول علامتنا باقر الصدر :

« وهو حق الجماعة فى مصادر الثروة . وعلى أساس هذا الحق تكون الدولة مسئولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين ، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم ... فإن هذه المسئولية لا تفرض على الدولة ضمان الفرد فى حدود حاجاته الحياتية فحسب ، بل تفرض عليها أن تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذى يحياه أفراد المجتمع الإسلامى لأن ضمان الدولة هنا ضمان إعالة . وإعالة الفرد هى القيام بمعيشته وإمداده بكفايته »(*) .

وأخيراً نرى فى فريضة أو عبادة الزكاة وفى كثير من الآيات القرآنية أنها مقرونة دائماً بالصلاة ولهذا دلالته الكبرى فهاتين العبادتين لهما قيمة كبرى فى المجتمع الإسلامى وتتولد عنهما كل القيم الاجتماعية السامية التى أشرنا إليها من تضامن وتكافل وتعاون ومحبة وإخاء وتعاطف فتسود فى النهاية هذه الروح الجماعية والتى تجعل من ضمير المسلم ضميراً اجتماعياً حياً ويجعل من الفرد المسلم حريصاً على مجتمعه المسلم غيوراً على مصلحته ومحققاً لكل أهدافه وقيمه الاجتماعية .

أما عبادة الحج فجماعيتها واضحة إذ يؤدى المسلمون شعائره فى جماعة واحدة وفى ميقات واحد معلوم وهو اجتماع سنوى على نطاق عالمى لبحث مشاكل الشعوب الإسلامية ويؤدى إلى تعارف الأمة وتماسكها ، والقيمة الاجتماعية الكبرى للحج هى أن المسلمين الحجاج « يشاهدون آثار أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام ، فيشعرون بوحدة العبادة فى الرسالات كلها ويشعرون بالوحدة الإنسانية وبالمساواة المطلقة أمام الله تعالى وفى حرمه الآمن وفى أرضه المقدسة فيلبسون جميعاً لباساً واحداً غير مخيط ، حتى لا يختلف الشكل فالجميع يشعرون بأنهم سواء وأنهم أمة واحدة مهما تختلف أقاليمهم »(١٣) .

وبهذا يتضح لنا دور العبادات الإيجابى فى تكوين القيم الاجتماعية الكبرى فى البيئة المسلمة ، وبروز الفكرة الجماعية التى هى المميز الجوهرى للنظام الإسلامى والتى برزت فى الواقع منذ عهد الرسول الكريم وطبقت عملاً أنذاك ، ثم توالت القضايا وكتابات الفقهاء تكمل للصورة جوانبها وملامحها .

والإسلام مع ضمانه للحرية الفردية فهو يخضعها لصالح الجماعة فهو دين الجماعة وهناك أحاديث شريفة كثيرة تؤكد هذا المعنى منها « يد الله مع الجماعة » و« الناس بخير ما تعاونوا » وجماعية الإسلام هذه تبدو أوضح ما تكون فى نظامه الاجتماعى القائم على التكافل الاجتماعى ولعل أبلغ تصوير للمجتمع المسلم المتكافل هو الذى أعطاه رسول الله حين قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا » أو حين قال : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » . أو حين

قال : « لا يؤمن أحدهم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

وقد رأينا أن عبادات المسلم يغلب عليه الطابع الجماعى « فجميع أركان الدين إذن ذات وظائف تضامنية ولذلك فالعبادات ذات وظيفة دستورية (اجتماعية) هامة فى تكوين الأمة وتوعيتها بالعقيدة الاجتماعية العليا وهى الإيمان بالتوحيد »(١٤) .

ولا يفوتنا على ضوء الفكرة الجماعية فى الإسلام أن نشير إلى فكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتى هى فى الواقع واجب فى الإسلام قبل أن يكون حقا أى لا تتمثل فيها حرية الكلام وإبداء الرأى فقط وإنما تصبح إلزاماً إيجابياً « يلتزم المسلم بأدائه حتى يحمى نفسه ومجتمعه من الضرر الذى تسببه طائفة أخرى من أفراد المجتمع »(١٥) .

ويصف الرسول الكريم ﷺ هذه الحالة وصفاً دقيقاً وشيقاً وهو يقول : « مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا فى سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وإن أخذوا على أيديهم نجو ونجوا جميعا » .

وفى الواقع أن موضوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو تتويج لكل أهداف العبادات وقيمها الاجتماعية إذ أن الضمير الاجتماعى الذى تكون لدى الفرد المسلم يجعله قيماً على حياة المجتمع بل يحق له أن يرفع دعوى الحسبة بنفسه نيابة عن المجتمع كما يحق له أن يغير المنكر بكل الوسائل الممكنة بنص الحديث : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » .

إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو شعار الإسلام الخالد والذى يبنى المجتمع الإسلامى على العدالة والإحسان وإيتاء ذى القربى وكما أشرنا من قبل أن الآية فى قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون ﴾ هى أجمع آية لمعانى الإسلام التقت فيها خواصه .

فالمولى عز وجل لم يكتف فى الآية السابقة بالخطاب العام بالنهى عن الفحشاء والمنكر وإنما أمر أيضا بأن تقوم جماعة من المسلمين – سواء فى شكل أفراد أو جماعات أو حتى الدولة نفسها – بالدعوة إلى المعروف والتناهى عن المنكر ووصفهم بالفلاح :

﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ .

وارتبط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله بالامتداح الربانى الذى يؤكد فيه المولى عز وجل أن جماع الخير

وتفوق الأمة الإسلامية الأخلاق على غيرها من الأمم منوط بهذه القيمة الاجتماعية الكبرى وذلك فى قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ .

ومعنى الحديث النبوى الشريف : « إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » يعزز لنا أهمية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعواقب الوخيمة التى يمكن أن تترتب على ترك هذا الأمر .

إذن فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشكل فى البيئة الإسلامية الاجتماعية مع القيم الاجتماعية الأخرى المتولدة من العبادات المحتوى أو الرباط الجماعى والمجاهدة الدائبة لبناء مجتمع العدل والإحسان .

ونستخلص من هذا التحليل للعبادات والقيم الاجتماعية المنبثقة منها والمؤسسة عليها أن هذه القيم الاجتماعية أصبحت هى ذاتها أهدافاً ممكنة التحقيق إذ أنها حققت من قبل خلال أربعة عشر قرناً ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون هذه القيم الاجتماعية والثقافة الإسلامية عائقاً للتطور وبناء كل مؤسسات المجتمعات الإسلامية المعاصرة سواء كانت مؤسسات اقتصادية ، إدارية أو سياسية .

وكما قرر الدكتور عونى الشريف قاسم فى مقاله الجذور الفكرية للمجتمع المسلم بمجلة المسلم المعاصر (العدد العاشر) :

« إن قيم الدين الإسلامى ومثله العليا كلها أصبحت أهدافاً اجتماعية ممكنة التحقيق فى حياة البشر بل إن هذه القيم والمثل التى ترسبت خلال القرون فى نفوس الأفراد عن طريق الممارسة للشعائر والعبادات والمعاملات قد صاغت شخصيات الأفراد فى المجتمع المسلم صياغة عملية »(١٦) .

وهذه الصياغة العملية حولت من معظم تعاليم الدين وقيمه بالنسبة للفرد والمجتمع :

– سلوكاً منضبطاً فى حياة الأفراد الخاصة .

– مسئولية اجتماعية فى حياتهم العامة .

– التكافل والتضامن والتعاون أصبحت عادات راسخة فى حياة المجتمع .

– إشاعة الروح الجماعية جعلت من كل فرد قيماً على المجتمع الذى ينتمى إليه .

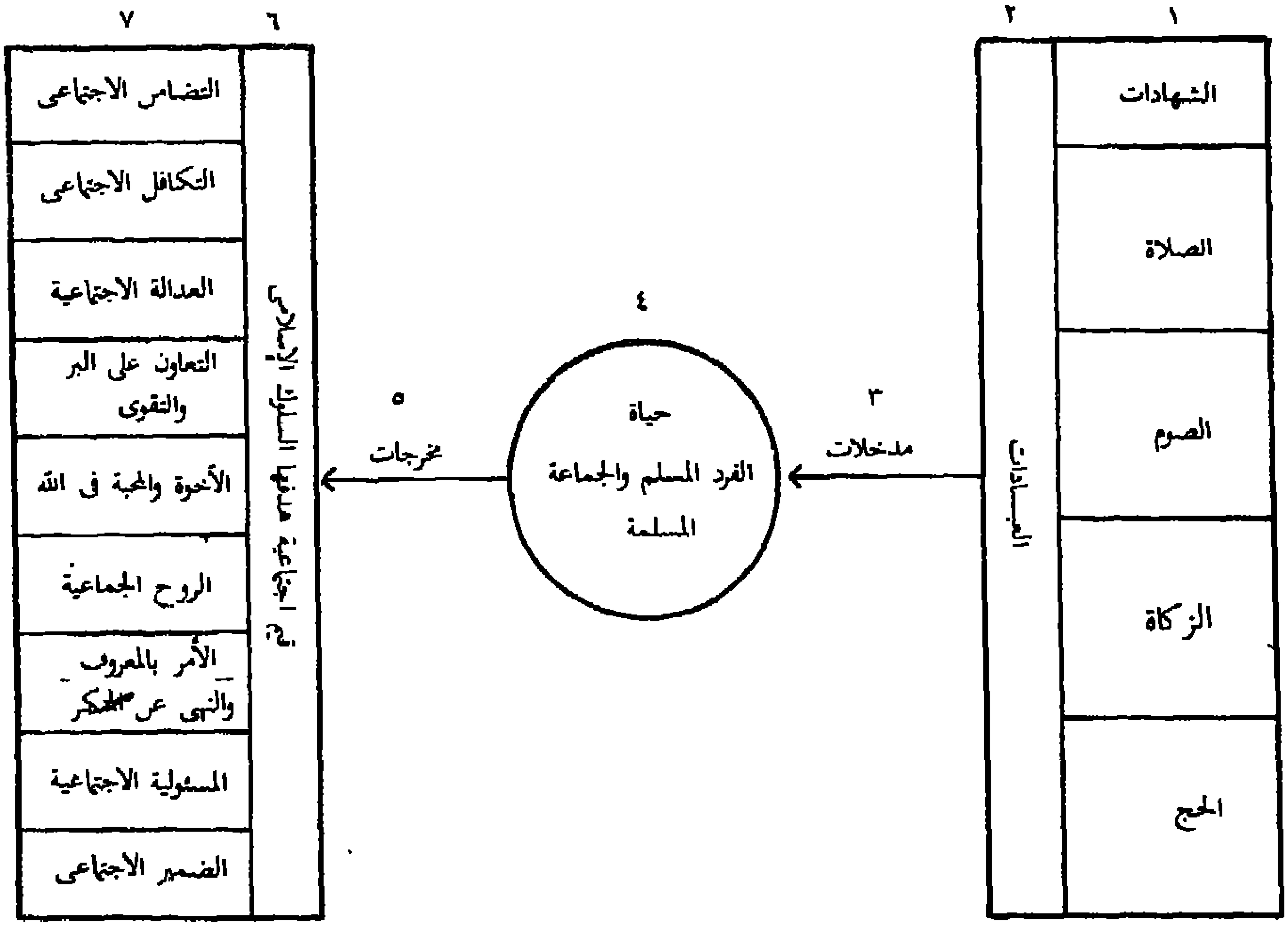
– العدالة والتسامح والرحمة والمحبة أصبحت جزءاً فى الكيان النفسى للأفراد والكيان الاجتماعى للجماعات .

– منح الدين المجتمع علاقاته الثقافية والاجتماعية .

– جعلت تعاليم الدين من الفرد حاملاً لقيم المجتمع محافظاً عليها بدافع من ضميره ومراقبته لله عز وجل .

– صاغ الدين حياة الأفراد صياغة اجتماعية بأن جعل الفرد دولة داخل الدولة .

كل هذه القيم الاجتماعية التى صاغها الدين فى نفوس الأفراد والجماعات فى البيئة الاجتماعية المسلمة ما كان لها أن تتحقق وتصبح واقعاً معاشاً لولا فعالية العبادات وآثارها الاجتماعية، فقد امتزجت هذه القيم الاجتماعية مع قيم الدين المترسبة عن العبادة فى ضمير المسلم فصاغت شخصية الفرد المسلم الذى أصبح فى سعيه الدائب لتحقيق ذاته فى حياة المجتمع يمثل التكامل العضوى بين حياته الخاصة والحياة العامة فى تناسق تام بين بنائه الفردى وبناء المجتمع الجماعى من خلال هذه القيم الاجتماعية الإسلامية . ويمكن أن نختم هذا الجزء بشكل توضيحى يبين دور العبادات فى تكوين القيم الاجتماعية الإسلامية وهو الشكل رقم(٤) .



شكل رقم (٤) دور العبادات فى تكوين القيم الاجتماعية الإسلامية

٥ - المبادىء الإدارية الإسلامية وعلاقتها بالقيم الاجتماعية الإسلامية :

لقد وضح لنا أن القيم الاجتماعية الإسلامية هى النتاج الطبيعى لفعالية العبادات فى الإسلام . وهذه القيم التى تحكم سلوك الأفراد والجماعات - هى تعبير عن قيم الدين بل هى منبثقة من تعاليمه ، فكل القيم الاجتماعية التى أشرنا إليها من تكافل وتضامن اجتماعى وتعاون أوجدتها وحدة الإيمان فى الجماعة الإسلامية والذى يؤدى فى النهاية إلى التماسك فى مختلف الوحدات التى تقوم فى

هذه الجماعة .

إن تماسك الفرد والمجتمع فى البناء الاجتماعى الإسلامى وتمثل الفرد للقيم الاجتماعية الإسلامية ولروح وأحكام الشريعة الإسلامية جعل من الفرد المسلم قيماً على الحياة الإسلامية فى مجتمعه . فالضمير الاجتماعى الذى يتمتع به يفرض عليه إعلاء الصالح العام وتحقيق مصلحة الجماعة .

فقيم التضامن الاجتماعى والتكافل الاجتماعى ، والعدالة الاجتماعية ، والتعاون على البر والتقوى ، والروح الجماعية ، والمسئولية الاجتماعية والتى تنبع كلها من الشريعة الإسلامية ممثلة فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، كل هذه القيم صاغت وشكلت المبادىء الإدارية والتى على ضوئها أنشئت سلسلة من النظم المندرجة والتى تندرج كلها فى إطار النظام الكبير وهو نظام الإسلام .

وقبل أن نبنى هذه العلاقة الوطيدة بين القيم الاجتماعية والمبادىء الإدارية الإسلامية لابد أن نتطرق إلى خاصية أساسية تميز بها النظام الإدارى الإسلامى كله ومنذ نشأته .. فقد تميز النظام الإدارى الإسلامى بما يسمى بالخصيصة الشعبية والتى برزت على الفور منذ الأيام الأولى للإسلام وفور انتقال الرسول ﷺ للمدينة « فقد كان المسجد مركز الإدارة وكان رسول الله ﷺ يمارس أعمال الإدارة فيه وكان يتخذ العمال الرسميين من أصحابه ، وكان كل صحابى يقوم بجميع أعمال الولاية العامة ويرعى بنفسه مصالح المسلمين »(١٧) .

فهذه الروح الشعبية والتى اتصفت بها الشريعة الإسلامية تجعل من إعلاء الأفراد للصالح العام والتفانى فى تحقيقه والتضامن من أجله ، ركيزة أساسية ، كما تجعل من الفرد عاملاً إدارياً حراً وقائماً بوظيفة عامة ومكلفاً بنفسه بإقامة المصالح والمرافق العامة من طرق ، ومستشفيات وجسور والتى هى من فروض الكفاية .

والسبب الأساسى فى أن الأفراد يقومون فى الإسلام بالمرافق العامة هو ظهور التضامن الاجتماعى الحقيقى الذى أدى بدوره إلى ما يسمى بالأشخاص الإدارية التلقائية والجماعات الإدارية التلقائية إذ أن من مظاهر التضامن الإسلامى أن المسلمين يتحملون إثماً عاماً بعدم القيام بالمصالح العامة والمؤمنون بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

وتكتمل أدوات الإدارة الشعبية هذه بظهور هذه الجماعات الإدارية التلقائية التى تقوم بالمصالح العامة ، وبالفرد القائم بالخدمات الإدارية والمرافق العامة وذلك بسبب التضامن الاجتماعى الحقيقى « وعندما تكون الجماعة مشبعة بالإيمان ، مستيقظة القلب والضمير والوجدان ، فعند ذلك ينبعثون تطوعاً للقيام بالمصالح العامة . وفى هذا الجو تزدهر الإدارة الشعبية وتسود »(١٨) .

إن هذه الروح الشعبية التى تميزت بها الإدارة الإسلامية إنما انبعثت من الشريعة الإسلامية نفسها إذ أنها شريعة إلهٰية وشريعة حرة تقوم على إفساح السبيل للأفراد ليعملوا حسب ضمائرهم وعقيدتهم ، فجعل الأفراد عمالاً إداريين وقائمين بوظائف عامة لا يتطلب الضغط ولا القسر لكى يحققوا الصالح العام ويستجيبوا له . « فقد وضعت الشريعة الإسلامية معايير الصواب وجعلته عقيدة للناس ، وإيماناً لهم وبذلك اعتمدت على أن يقوم أفراد الأمة بإدارة أنفسهم »(١٩) .

الواضح من هذه الخاصية الأساسية لنظام الإدارة فى الإسلام أن كل المبادىء الإدارية سوف تتفرع من هذه الروح الشعبية أو الجماعية على الأصح والتى غذتها قيمة التضامن الاجتماعى النابعة من الشريعة الإسلامية حاملة كل القيم العليا من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

فإعلاء الصالح العام ، والتفانى فى تحقيقه وقيام الفرد بالمصالح العامة بطريقة تلقائية لا تحكمه فى ذلك أحكام الشريعة فقط ، وإنما يحكمه بالضرورة ضميره الحى اليقظ وإيمانه المتجدد ، وحتى إن قعدت الدولة عن القيام بالمصالح العامة فإن ذلك لا يعفيه لأن إقامة المصالح العامة من فروض الكفاية .

« فإن القيام بالمصالح العامة فرض كفاية على المسلمين . فتنظيمهم للحرف العامة فرض كفاية ، وقيامهم بمنشآت العبادة والتعليم والعلاج وغيرها ، وقيامهم بالجسور والقناطر والطرق ، وغير ذلك كله فرض كفاية . إن لم يقوموا به أثموا ولذلك فإن المسلم مكلف بذلك مباشرة .. لأن فرض الكفاية لا يجب على أحد بعينه ، ولا يسقط من مسلم بسبب تخلف آخر – ولو السلطان – عن القيام به »(٢٠) .

بهذا تبرز لنا حقيقة هامة : أن العمل الإدارى فى الإسلام هو خدمة وتكليف كما أن العمل الإدارى – بطبيعته – يرتكز على قيم سلوكية تحكمها القيم الاجتماعية . والدين فى المجتمع المسلم هو أقوى ركيزة أخلاقية إذ يجعل من العملية الإدارية عملية أخلاقية فى أساسها .

إن العلاقة الوطيدة بين القيم الاجتماعية الإسلامية والمبادىء الإدارية فى الإسلام – كما سيتبين لنا – هو تعبير عن الميزة الأساسية لنظرية الإدارة فى الإسلام التى لا ترتكز على ربط سلوك الفرد بالمؤثرات الاجتماعية فحسب وإنما ترتكز أيضاً على جميع المتغيرات التى تؤثر فى العملية الإدارية داخل المنظمة وخارجها ومعنى ذلك أن « نظرية الإدارة فى الإسلام مرتبطة بالفلسفة الاجتماعية للمجتمع الإسلامى ومرتبطة بأخلاقيات وقيم المجتمع الإسلامى . ولذلك نجد أن نظرية الإدارة فى الإسلام – والمبادىء الإدارية المتفرعة منها – قد أدخلت بعداً اجتماعياً هاماً ومؤثراً على السلوك الإدارى داخل المنظمة وهو البعد الأخلاقى »(٢١) .

ومن هذا المرتكز العام يمكن أن يتعرض البحث – فى اعتقادنا – إلى أربع مجالات إدارية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقيم الإسلامية الاجتماعية وبالفلسفة الاجتماعية للمجتمع الإسلامى وبالمؤثرات الاجتماعية للبيئة الإسلامية . وهذه المجالات يمكن أن تمثل لنا مبادىء إدارية هامة – سواء على مستوى الفكر الإدارى الإسلامى أو الفكر الإدارى الحديث – ينبنى على أساسها السلوك الإدارى الإسلامى بصفة عامة . وهذه المجالات أو المبادىء تتمثل فى :

١ – العلاقات الإنسانية .

٢ – الرقابة .

٣ – الاختيار واليقين .

٤ – التنظيم .

وقد راعينا فى ترتيب هذه المبادىء بهذا الشكل بحسب أهمية ارتباطها بالمؤثرات الاجتماعية الإسلامية والقيم الاجتماعية الإسلامية التى هى محور هذا البحث . وهذا بالطبع لا ينبغى أن يفهم عنه أن المبادىء الإدارية التى لم نتطرق إليها لا تشكل أهمية فى العمل الإدارى – مثل مبادىء التخطيط والحوافز مثلاً – وإنما هدفنا هو إبراز وإثبات الصلة الوثيقة بين المبادىء المشار إليها وقيم الإسلام الاجتماعية .

أما مبدأ العلاقات الإنسانية والذى تكونت على أساسه مدرسة العلاقات الإنسانية الحديثة فى القرن العشرين نتيجة للتجارب التى تمت فى مصانع الهاوثورن بالولايات المتحدة الأمريكية ، هذا المبدأ نجده معمولاً به فى التنظيم الإسلامى ومنصوصا عليه فى القرآن الكريم ، بل إن جميع علاقات المسلمين الاجتماعية مع بعضهم البعض اتسمت ولابد أن تتسم بالرحمة والمحبة والتضامن والتكافل إذ أن هذا ليس فقط تعبير عن قيمهم الاجتماعية وإنما هو التشبع الحقيقى لقيمة الإيمان بالله التى تؤثر فى سلوكهم وعلاقاتهم الشىء الذى يضفى على هذا السلوك وهذه العلاقات هذا الطابع الإنسانى .

وتتأكد هذه العلاقات الإنسانية وتبرز بشكل واضح فى المجالات الرسمية أى فى المنظمات إذ يحرص الإسلام أن تسود هذه الروح الإنسانية بين الرئيس ومرءوسيه. وهذا التأكيد على أهمية إقامة علاقة الرئيس أو القائد ومرءوسيه على أسس إنسانية تتمثل فى قوله تعالى : ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ﴾ .

وتتجلى صفات الرأفة والرحمة كصفات إنسانية هامة للرسول الكريم ﷺ الذى اصطفاه الله واختاره لمهام الدعوة وذلك فى قوله تعالى : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ﴾ فهذه الآية تؤكد الاقتداء بهذه الصفات الإنسانية من جانب الرؤساء إذ لابد أن يتأسوا بالرسول الأعظم الذى كان يعيش نفس ظروف المسلمين

ويشاطرهم مشاعرهم بل يحرص على مصالحهم ويتمتع فوق كل ذلك بهاتين الصفتين العظيمتين : الرأفة والرحمة .

وفى الواقع نجد أن روح التكاتف والتعاون بين المسلمين هى من القيم الاجتماعية التى تحكمت فى العلاقات بين المسلمين حتى فى معاملاتهم اليومية وسيادة هذه الروح كان لها قدر عال فى أحكام الشريعة الإسلامية يعلو حتى على الاعتكاف للعبادة بعيداً عن مشاكل الناس وهمومهم إذ يقول ﷺ : « لئن يمشى أحدكم مع أخيه فى قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف فى مسجدى هذا شهرين » .

واستمرارية روح المحبة والتفاهم والعلاقات الأخوية بين المسلمين هى أيضاً من المبادىء الأساسية التى حرص عليها الإسلام وذلك بإزالة كل أسباب التوتر فى العلاقات بينهم إذ يقول المولى عز وجل : ﴿ إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم ﴾ .

وروح المحبة والتفاهم هذه تؤكدها تعاليم الإسلام وقيمه الاجتماعية لتصبح مبدأ إدارياً هاماً فى المنظمات إذ لا يرضى الإسلام أن تنهار العلاقات الإنسانية بين الرئيس ومرءوسيه فى المنظمة فالرئيس يجب أن يتبع روح المحبة والتفاهم ويتجنب اتباع الأسلوب الاستبدادى فى العمل حتى لا تحل روح الكراهية محل روح المحبة والتفاهم .

ويقول أنس بن مالك رضى الله عنه : لعن رسول الله ﷺ ثلاثة : « رجلٌ أمّ قوماً وهم له كارهون » . فهذا المبدأ « هو مبدأ عام يدعو للحب والتفاهم بين الإمام (الرئيس) وبين المأمومين (المرءوسين) وحينما تحل الكراهية بين الرئيس والمرءوسين يصعب العمل وتقل الإنتاجية وتبدأ المنظمة فى الانهيار »(٢٢) .

ليس هذا فقط ، فقيمة الإسلام الاجتماعية التى تتمثل فى الرحمة والرأفة والتعاون تلزم المسئولين فى المنظمة بتوفير الراحة وعدم إجهاد العاملين وبتحسين ظروف العمل وعدم تكليفهم بما لا يطيقون فيقول الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ .

وبذلك يتأكد لنا أن مبدأ العلاقات الإنسانية ليس مبدأ إدارياً فقط من مبادىء الإدارة فى الإسلام وإنما هو ممارسة وسلوك يومى فى حياة المسلمين غذتهما كل القيم الاجتماعية الإسلامية من تراحم ومحبة وإخاء ، الشىء الذى يمكن أن يجعل من المجتمع الإسلامى المجتمع الإنسانى الأمثل تحقيقاً لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

أما المجال الثانى الذى يندرج تحت مبدأ الرقابة ، فهو يمثل نظاماً متكاملاً يتصف بالشمولية والاتساق فى الجوانب المتعددة التى يخضع لها المسلم سواء فى البيئة الاجتماعية أو المنظمة التى يعمل فيها .

والذى يهمنا من هذه الجوانب هو الرقابة الاجتماعية أو الشعبية والتى تعكس

قيمة التضامن والمسئولية الاجتماعية لدى الأفراد والجماعات فى البيئتين الاجتماعية والإدارية .

وفى الواقع « يهتم الإسلام بتنشيط الرقابة الاجتماعية من خلال إهتمامه بتماسك المجتمع الإسلامى ، فطالما أن المسلم الفرد هو اللبنة الأساسية فى بناء هذا المجتمع وأن أى انهيار فى بعضها كفيل بانهيار البناء الاجتماعى فإن مسئولية المجتمع أن يحافظ على تماسكه من خلال الرقابة على السلوك الفردى مانعاً أى عوامل هدم أو انشقاق قد تؤثر فى الهيكل الاجتماعى »(٢٣) .

وسواء أكانت هذه الرقابة ممثلة فى المجتمع أو فى المنظمة بامتداد هذه الرقابة الشعبية إلى هذه المنظمات فإن مصدر هذه الرقابة هو بلا شك الرقابة الإلهية التى تشكل المصدر الأساسى لكل جوانب الرقابة وتنعكس بصورة فعالة على الرقابة الذاتية أى مراقبة المسلم لنفسه ومراقبته لله عز وجل فى كل تصرفاته .

وحديث الرسول ﷺ : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » يمكن أن يمثل لنا الرقابة الاجتماعية الشاملة بمفهومها الشامل . وهذه الرقابة أيضاً تتصف بالرحمة التى يحملها الضمير الاجتماعى وتفرضها المسئولية الاجتماعية كما يتضح فى قول الرسول ﷺ : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » . وفى قوله تعالى : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ .

لقد أشرنا من قبل أن النظام الإدارى فى الإسلام بصفة عامة يتصف بخاصية الإدارة الشعبية أو الإدارة الذاتية إذ يحكم هذا النظام بصفة عامة القيم الاجتماعية التى تتحكم فى سلوك الأفرا سواء فى البيئة الاجتماعية أو فى المنظمات الرسمية ولهذا نجد أن مبدأ الرقابة الاجتماعية أو الشعبية ليس مقصوراً فقط على البيئة الاجتماعية الإسلامية وإنما يمتد ليصل لكل تنظيماته الرسمية بل وإلى أولى الأمر فى قمة جهاز الدولة « فالرئيس أيًا كان موقعه عليه أن يخدم المسلمين وأن يطبق قواعد الشريعة الإسلامية وعلى المسلمين مراقبته وتقويمه إذا اقتضى الأمر »(٢٥) .

وحينما قال سيدنا أبو بكر الصديق فى أول خطبة له عندما ولى الخلافة : « أيها الناس وليت عليكم ولست بخيركم فالقوى عندكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه والضعيف عندكم قوى عندى حتى آخذ الحق له » .

أو حينما قال فى معناه : إذا رأيتم فىّ اعوجاجاً فقومونى ، وأطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيت فلا طاعة لى عليكم ..

كل هذه الكلمات تجسد معنى الرقابة الشعبية والاجتماعية وتضع أسسا واقية لهذه الرقابة الشعبية والاجتماعية على السلطة الرسمية . والشيء الذى يستحق الانتباه أن السلطة الرسمية الإسلامية نفسها هنا لا ترضى فقط بهذه الرقابة الشعبية وإنما تدعو لها وتحث عليها بل وترعاها وهذا

لعمرى قمة المسئولية الذاتية والمسئولية الجماعية التى قوامها مراقبة الله عز وجل .

وحتى الرقابة الرسمية أو رقابة السلطة الرسمية على جميع المستويات الإدارية سواء على مستوى المنظمة أو على مستوى الدولة فإنها لا تعنى التسلط في أى وقت من الأوقات فى المفهوم الإسلامى وإنما تهدف إلى خدمة أهداف المجتمع الإسلامى وبنائه على أسس الشريعة الإسلامية .

والشيء الذى نود أن نؤكد عليه أن مبدأ الرقابة فى الإسلام ليس مبدأ إدارياً فقط ، كما هو الحال بالنسبة لمبدأ العلاقات الإنسانية ، وإنما تتجلى أهمية هذا المبدأ فى أنه الركيزة الأساسية لبناء ضمير الفرد المسلم بل وضمير الأمة المسلمة .

ومفهوم الرقابة فى الإسلام لا ينطوى فقط على مفهوم الرقابة على المستويات الإدارية المختلفة فى المنظمات – رغم أهميته البالغة – وإنما ينطوى على مفهوم أساسى ، وهو الرقابة الإلهية إذ تشكل « المصدر الرئيسى والملهم لمصادر الرقابة الأخرى ، فتصرفات المسلم وإن خفيت على الأجهزة الرسمية أو على المجتمع فإنها لا تخفى على الله »(٢٤) وعليه فإنه مهما أحكمت الرقابة الإدارية والرسمية فإن عدم استشعار الفرد المسلم للرقابة الإلهية قد يفقد هذه الرقابة الرسمية فعاليتها .

ويعزز هذه الرقابة الإلهية بمفهومها الشمولى فى الإسلام الرقابة الذاتية والتى تمكن الجماعة من تحسين أدائها باستمرار كما أشار د . هـ . جينكز . ويوضح ماكروجر أن الأفراد إذا ما التزموا بأهداف محددة ، فإنهم يبذلون قصارى جهدهم ويمارسون التوجيه والرقابة الذاتية للتوصل لهذه الأهداف .

وبالرغم من أهمية هذه الإشارة فى مفهوم الرقابة الذاتية فى الفكر الإدارى المعاصر فإن الإسلام قد كان له قصب السبق فى مفهوم الرقابة الذاتية إذ أن الإنسان مسئول عن عمله فلا يؤاخذ بوزر غيره وإذا صدق مع الله صدق مع نفسه ومن ثم تتجلى هذه الرقابة الذاتية فى كثير من آيات القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿ كل نفسٍ بما كسبت رهينة ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ليجزى الله كل نفسٍ ما كسبت ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفسٌ ما قدمت لغدٍ ﴾ .

« ويقول رسول الله ﷺ : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم » .

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الرقابة فى الإسلام ليس فيه أى نوع من الازدواجية أو التضارب فتعدد الجهات التى يخضع لها المسلم للرقابة هى مكملة لبعضها البعض إن كانت رقابة إلٰهية أو ذاتية أو اجتماعية أو رسمية ، « فالمؤمن يقوم بطريقة تلقائية بمراقبة ذاته لتصرفاته وهو يتلقى بطريقة تلقائية وإيجابية رقابة المجتمع ورقابة السلطة الرسمية لأنها كلها تتم فى إطار من أحكام

الرقابة الإلهية التي هى الأساس والمصدر الرئيسي للرقابة »[٢٦] .

أما مبدأ الاختيار والتعيين سواء على مستوى الدولة أو مستوى المنظمات والمؤسسات فإنه يشكل عاملاً فى غاية الأهمية إذ أن الأسس والخصائص والسياسات التى راعاها الإسلام فى اختيار العاملين تعكس حرصه على أهمية هذا المبدأ لا من الناحية الإدارية فقط وإنما من الناحية الاجتماعية كذلك .

أما من الناحية الإدارية فإن الإسلام ينظر إلى الوظيفة على أنها أمانة ومسئولية شخصية لدى الفرد العامل ، امتثالاً لقوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا ﴾ .

ويرجع الإمام ابن تيمية تفسير معنى الأمانات إلى أمرين : الولايات أى الوظائف كبيرها وصغيرها والأموال . وهذا التفسير لكلمة « الأمانات » بأنها تعنى الوظائف ورد فى صحيح البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال :

« إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة . قيل : يا رسول الله : وما إضاعتها ؟ قال : إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة » .

فأساس الاختيار إذن هو الصلاحية والكفاءة لشغل المنصب لخدمة المسلمين بأمانة ونزاهة ولقد تجسدت هذه المبادىء فى قوله ﷺ : « من ولى أمر المسلمين ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

ويروى الإمام ابن تيمية فى كتابه الفذ « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً لمودة أو قرابة فقد خان الله ورسوله والمسلمين » .

وحديث الرسول ﷺ : « من ولى أمر المسلمين ... » الحديث ... يضع مبدأ الصلاحية والكفاءة كمبدأ عام للمسلمين ولكل مستوى قيادى يتمتع بالولاية فى كل زمان ومكان والناحية الثانية أن أهمية المبدأ ومقدار تأثيره على المسلمين ينعكس فى الجزاء الرهيب للشخص الذى يخالف هذا المبدأ وهو جزاء الخيانة . والناحية الثالثة أن الرسول ﷺ يطلب من كل قائد أن يتحرى الدقة وعدم التسرع فى اختيار العاملين وألا يتأثر بأى ضغوط شخصية ووساطات .

وتوضح مقدمة رسالة الإمام ابن تيمية التى أشرنا إليها « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والراعية » توضح الأساس الذى بنى عليه ابن تيمية منطقه الإسلامى فى الإدارة فيقول : إن بناه على آيتى الأمراء التى وردت فى سورة النساء وهى قوله تعالى : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ... ﴾ الآية . ويعقد

أول قسم من رسالته هذه فى موضوع أداء الأمانات أو الولايات ويتحدث عن استعمال الأصلح واختيار الأمثل فالأمثل ومعرفة الأصلح وكيفية تمامها .

وتكاد تكون رسالة ابن تيمية هذه هى الرسالة الأولى المتخصصة فى أدب الإدارة الإسلامى الذى اهتم بالإصلاح الإدارى على مستوى الدولة الشيء الذى دعا أحد علماء الإدارة العرب بأن تعقد لابن تيمية أبوة الإدارة العلمية عالمياً على ضوء رسالته هذه .

ويوضح ابن تيمية فى فصل استعمال الأصلح من رسالته هذه أنه يجب على كل من ولى شيئاً من أمر المسلمين أن يستعمل فيما تحت يده فى كل موضع ، أصلح من يقدر عليه ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية ، أو سبق فى الطلب . بل ذلك سبب المنع كما يقول ابن تيمية فإن فى « الصحيحين » عن النبى ﷺ : « أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولايةً ، فقال : إنا لا نولى أمرنا هذا من طلبه » . وقال لعبد الرحمن بن سمرة : « يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها ، وإن أعطيتها عن مسألة وُكلت إليها » .

ومن أهم الخصائص التى يحددها القرآن الكريم والتى يجب أن تتوفر فى اختيار العاملين لأداء العمل هى خاصيتى القوة والأمانة ، فيقول الله تعالى : ﴿ إن خير من استأجرت القوى الأمين ﴾ .

« ومفهوم القوة يمكن أن ينسلخ إلى قوة التحمل العضلى والقوة الذهنية وقوة المعرفة وقوة الإرادة ، كذلك لا يستطيع أحد أن يقلل من أهمية الأمانة كخاصية أساسية من خصائص الموظف العام »(٢٧) فافتقار الأمانة يؤدى إلى جميع أشكال الفساد الإدارى من غش ورشوة ومحسوبية وقلة إنتاجية .

وتتسم سياسة الاختيار والتعيين كمبدأ إدارى إسلامى بتقدير الدور الحقيقى الذى يجب أن يلعبه الموظف أو العامل فى وظيفته وعلى هذا الأساس تكون محكومة بوضع الرجل المناسب فى المكان المناسب إذ أن العجز عن الوفاء بمهام الوظيفة من جانب الموظف أو إساءة استخدام السلطة بتعيين غير ذوى الكفاءة والقدرة يؤدى حتماً إلى أضرار وظيفية واجتماعية فى آنٍ واحد .

وكل هذا الذى يتعلق بمبدأ الاختيار والتعيين من ناحيته الإدارية مرتبط أشد الارتباط بالبيئة الإسلامية وما تفرزه هذه البيئة من قيم اجتماعية إذ أن إعلاء الصالح العام والتفانى فى خدمته وتحقيق مصلحة الجماعة والتضامن من أجل ذلك هو المحور الأساسى بل هو القيمة الاجتماعية الكبرى التى تربط بين الموظف أو العامل فى منظمته ومؤسسته وبين المجتمع . وهذا لا يتأتى إلا إذا تمثل الموظف أو العامل كل القيم الاجتماعية من تضامن وتعاون ومسئولية اجتماعية داخل منظمته باعتبار أن المنظمة أو المؤسسة هى امتداد وجزء من النظام

الاجتماعى ومن البيئة الاجتماعية الموجودة فيها .

ولا شك أن القائمين بالأعمال الإدارية وغيرها فى المنظمات إذا أسىء اختيارهم فسوف ينعكس ذلك ضرراً ليس فقط على هذه المنظمات وتفككها من ناحية إدارية وإنما ينعكس على المجتمع نفسه فتسود الخدمات وتهدر مصالح المسلمين .

وعلى هذا الأساس فإن الاختيار والتعيين فى كل المؤسسات فى المفهوم الإسلامى لا تمليه فقط النظرة الإدارية البحتة - رغم أهميتها - وإنما يتحكم فى ذلك قيم المجتمع ومبادئه الأخلاقية التى تجعل من سلوك الموظف أو العامل سلوكاً أخلاقياً فى المقام الأول إذ أنه يؤدى أمانة ومن ثم لابد من إحسان اختياره حتى ينعكس أداؤه الإيجابى انجازاً لمهامه فى المنظمة ومن جانب آخر يحقق مصالح الجماعة الإسلامية التى يعمل فى إطار بيئتها .

أما مبدأ التنظيم والذى يشكل الحلقة الأخيرة المختارة من مبادىء الإدارة وارتباطها بالقيم الاجتماعية الإسلامية فله أهميته الكبرى سواء فى الفكر الإدارى المعاصر أو الفكر الإدارى الإسلامى . والذى يهمنا هو مدى ارتباط هذا المبدأ وعلاقته بالقيم الاجتماعية الإسلامية من تضامن وتعاون ومسئولية اجتماعية .

فالمبادىء التنظيمية عرفها الفكر الإدارى الإسلامى ومارسها لا سيما مبدأ القيادة . وكما يرى الفكر التنظيمى الحديث أنه لابد من وجود قائد أو رئيس لإدارة العمل وتوجيه المرءوسين وحفزهم للعمل .. فإن أحاديث الرسول ﷺ فى هذا المجال تؤكد على أهمية مبدأ القيادة وإلزاميته لأى مجموعة مهما صغر حجمها وأيا كانت الأعمال أو الخدمات التى تؤديها حتى تحقق هذه المجموعة هدفها وتنجح فى مهامها وفى هذا المعنى يقول رسول الله ﷺ : « لا يحل لثلاثة يكونوا فى فلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم » .

ويقول عليه الصلاة والسلام أيضاً : « إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمّروا عليهم أحدهم » .

والواضح من هذين الحديثين أنه بجانب الإلزام بوجود القائد فى المجموعة فإن الحديثين الشريفين أكدا على كلمة « أمّروا » وكلمة « فليؤمّروا » .. وهذا إشارة واضحة إلى الأسلوب الديمقراطى الذى يجب أن يسود وذلك بأن يُختار القائد جماعياً وتوليته تكون بالانتخاب وباتفاق المجموعة إذ لا مجال هنا للتسلط والاستبداد وممارسة النفوذ دونما أن تتقبل الجماعة من جانبها هذا النفوذ .

وطالما أن أسلوب القيادة يتم بهذه الصورة فإنه من المنطقى ألا يتخذ القائد أو الرئيس قراراً أو يقطع بشأن دون الرجوع إلى هؤلاء الذين أمّروه عليهم وبرضاهم . أى أن مبدأ الاستشارة والمشاركة فى كل الأمور تصبح واجبة

أيضاً وعلى هذا فإن نوعية السلوك الإسلامي للقيادة « هو سلوك القائد الاستشارى المتفاعل فهو سلوك يعمل على استشارة مرءوسيه ومشاركتهم بشكل جماعى فى اتخاذ القرارات ، ويشجع الرقابة الذاتية ، ويعمل على تقوية دافع الانجاز لديهم ، ويقوى الثقة ويزيد من الإتصال بين القائد ومرءوسيه » (٢٨) وبذلك يتحقق قول الله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ... ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ .

وقد كان رسول الله ﷺ يستشير أصحابه فيما لم ينزل به وحى وقد قال أبو هريرة – رضى الله عنه –: « ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبى ﷺ » .

وقد استخدم الرسول ﷺ ما يسمى فى الوقت الحاضر بالهيئات الاستشارية التخصصية إذ كون ما يمكن تسميته بمجلس الشورى الذى كان يضم أربعة عشر نقيباً متاصفةً بين الأنصار والمهاجرين ، يتم اختيارهم من بين أهل الرأى والحكمة وقوة الإيمان والجهاد فى سبيل الله ، وكان الرسول يلجأ إلى هذا المجلس طالباً نصحه ورأيه فى مختلف القضايا التى تهم المؤمنين والدولة الإسلامية الوليدة ... وكل ذلك كان تطبيقاً ومصداقاً لقوله تعالى : ﴿ فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ بجانب تطبيق آيتى الشورى المشار إليهما .

ومن هذا يتضح لنا أن مبدأ القيادة ومبدأ الشورى مبدأين متلازمين فى التنظيم الإسلامى، ومن ثم فإن احتمال التنازع على السلطة بين القياديين والعاملين فى المنظمة أمرٌ غير وارد ولن يكون هناك أى احتمال لتفشى روح الكراهية بين الرئيس والمرءوس إذ أن الذى يحكمهما هو مصلحة المجتمع المسلم وليست مصلحة ذواتهم . ومن جانب آخر أن سيادة روح الشورى والمشاركة فى اتخاذ القرار تنمى الثقة بين المرءوسين ورئيسهم وتؤكد أهمية القرار الجماعى حتى إذا شارك فيه المرءوسين بأسلوب غير مباشر وبذلك تسود روح المحبة والتعاون والتضامن فى المنظمة .

وقد اختار الإمام ابن تيمية حديثاً للرسول ﷺ فى رسالته « السياسة الشرعية ... » موضحاً منطق الإدارة فى الإسلام فى هذا الشأن إذ أن هذا المنطق لا يوجه عنايته فقط للآمر فيعتنى بتثقيفه بل للمأمور كذلك ، فالتربية هنا واجبة للمدير والمدار ، وللرئيس والمرءوس وللحاكم والمحكوم أى للراعى والرعية وذلك فى قوله ﷺ : « إن الله يرضى لكم ثلاثة : أن تعبدوا ولا تشركوا به شيئاً ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » .

وما من شك فى أن هذا الحديث يربط المسلم أولاً فى سياسته الإدارية بعقيدته ويجعل من الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق فيه قيمة اجتماعية كبرى هى قيمة التضامن الجماعى فبقدر ما تحتاج الجماعة إلى قائد

يوجهها ويقودها بقدر ما يحتاج القائد نفسه إلى من يساعده فى اتخاذ قراراته ومن هنا تكون قيمة التناصح .

والذى نستنتجه من هذا الحديث هو ربط المجتمع المسلم وتوحيده وتضامنه كمبدأ عام وكقيمة اجتماعية كبرى وذلك بالاعتصام بحبل الله وعدم التفرق .

إن مبدأ القيادة كهدف تنظيمى له جوانبه الاجتماعية الهامة فبرغم اهتمام نظرية الإدارة فى الإسلام بهذا المبدأ على المستويات الرسمية وتلازمه مع مبدأ الشورى والمشاركة فى اتخاذ القرار فإن الأفراد الذين يختارون على رأس الجماعة محكومون بقيم المجتمع الإسلامى وبأحكام الشريعة الإسلامية ويتمثل لنا هذا الارتباط بالقيم الاجتماعية الإسلامية فى قول مالك ابن أنس رضى الله عنه والذى نستدل منه على قيمة اجتماعية كبرى تحدد أسلوب الرضا والمحبة والتفاهم فى اختيار الرؤساء وذلك حين قال :

« لعن رسول الله ﷺ ثلاثة : رجلٌ أمّ قوماً وهو كارهون » .

ونحن نعلم أن الصلاة رغم أنها صلة بين الفرد والمولى عز وجل إلا أنها فضلت بأن تؤدى فى جماعة للقيمة الاجتماعية الكبرى التى يمكن أن تترتب على ذلك . فالروح الجماعية التى تتجلى فى كل العبادات فى الإسلام هى فى حد ذاتها دلالة على حرص الإسلام على تنظيم حياة الأفراد فى صيغة اجتماعية متماسكة تعد الأفراد لتحمل المسئوليات بتربية الضمير الفردى وتنمية الضمير الاجتماعى فالكل مسئول والكل راع ومسئول عن رعيته .

فالحديث الشريف الذى أشار إليه مالك ابن أنس رضى الله عنه وهو لعن الرسول ﷺ إمامة الرجل لقوم وهم له كارهون يشكل فى رأينا قيمة اجتماعية وتعليمية كبرى للجماعة الإسلامية إذ أن الحديث يغرس فى نفوس المسلمين مبدأ اجتماعياً عاماً ينسحب فى نفس الوقت على مبدأ القيادة فى الإسلام، فأداء الصلاة فى مظهر نظامى بوقوف للإمام أمام المصلين وهم فى صفوف متراصة متحابة له دلالته الكبرى إذ أن هذا المظهر النظامى ليس عملية آلية لا روح فيها وإنما هو فى الواقع يمثل تماسكاً عضوياً وروحياً ينسحب على تماسك الجماعة المسلمة ممثلة فى مجموعات المصلين المصغرة فى المجتمع المسلم .

لذلك اهتم الرسول ﷺ بأن يكون الإمام فى إمامته للصلاة مرضيا عنه من قبل المصلين ومقدماً عليهم لتقواه وورعه وعلمه إذ يجمع الجميع فى هذا الموقف روح المحبة والتفاهم والتراحم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .

وهذا الموقف يمكن أن ينسحب على أى إمامة وليس فقط إمامة الصلاة ، وهذه الكلمات الواردة فى الحديث الشريف عن مالك بن أنس رضى الله عنه « يمكن اعتبارها مبدأ عاماً ... يدعو صراحة

الرؤساء إلى تغيير أسلوبهم وكسب محبة مرءوسيهم إلا أنه يستدل منه أيضاً على أنه دعوة لتحسين نظام اختيار الرؤساء وبالذات من خلال مشاركة المرءوسين فى اختيار رئيسهم »(٢٩) .

ومن هنا يمكن أن تتجلى لنا الصلة الوثيقة بين هذا المبدأ الدينى فى إمامة الصلاة وقيمته الاجتماعية التى تتمثل فى رضاء المأمومين عن الشخص الذى يؤمهم وبين مبدأ هام من مبادىء الإدارة الإسلامية ألا وهو مبدأ القيادة والأسلوب الذى يختار به الرئيس فى التنظيمات الرسمية فى المفهوم الإسلامى .

وبهذه المبادىء الإدارية الأربعة من علاقات إنسانية ورقابة واختيار وتعيين وتنظيم وقيادة نخلص إلى أن هذه المبادىء ليست مبادىء إدارية بحتة وإنما ترتكز أساساً على القيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع المسلم والبيئة الإسلامية التى تحكمها قيم الدين والشريعة الإسلامية، ومن ثم نجد هذا الانسجام بين القيم الاجتماعية والمبادىء الإدارية إذ يحكم كل منهما قيم موحدة تحكم كل مؤسسات المجتمع الإسلامى وتجعل من النظام الإسلامى نظاماً محكماً سواء فى قواعده الفكرية أو قواعده التطبيقية .

٦ - فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى إدارة المؤسسة :

لقد سبق وأن أشرنا فى مقدمة هذا البحث أن الافتراض الأساسى الذى ينبنى عليه هذا البحث هو التقاء نظرية النظم مع نظرية الإدارة فى الإسلام باعتبار أن نظرية الإدارة فى الإسلام ترى أيضاً أن المنظمة نظام مفتوح وجزء من أنظمة فرعية خاضعة بدورها للمؤثرات البيئية ولا يمكن دراستها بمعزل عن محيطها الذى يكون فى مجموعه النظام الكبير الذى يحتوى كل هذه الأنظمة الفرعية .

والميزة الأساسية لنظرية الإدارة فى الإسلام - كما سبق وأن أشرنا من قبل أيضاً - أنها لا تركز على ربط سلوك الفرد بالمؤثرات الاجتماعية فحسب وإنما تركز أيضاً على جميع المتغيرات التى تؤثر فى العملية الإدارية بمعنى أن نظرية الإدارة فى الإسلام مرتبطة بالفلسفة الاجتماعية للمجتمع المسلم ومرتبطة بأخلاقيات وقيم المجتمع الإسلامى، ومن ثم لابد أن يتوحد سلوك الأفراد فى بيئتهم الاجتماعية وفى بيئة أعمالهم .

ومن خلال هذا البحث حاولنا أن نبرز هذه الحقيقة سواء بارتباط أجزاء البحث نفسها ببعضها البعض أى أن يكون كل جزء مقدمة ينتج عنها الجزء الذى يليه أو من خلال ارتباط المبادىء الإدارية الإسلامية بالقيم الاجتماعية الإسلامية .

فأهمية الدراسات البيئية للمنظمات أعقبتها نظرية النظم كنظرية تهتم بدراسة بيئة المنظمة وربطها بالبيئة الاجتماعية . وفى معرض حديثنا عن أهمية الدراسات البيئية اقتطفنا جزءاً مهماً من مقدمة تقرير

الخبيرين الأمريكيين لوثر جيولوك وجيمس بولوك اللذين لم يؤكدا فقط على أهمية هذا المدخل فى دراسة المنظمات وإنما حددا أيضاً "أهمية الثقافة الإسلامية والقيم الإسلامية التى يمكن أن تبنى عليها الدول الإسلامية الحديثة مؤسساتها، باعتبار أن هذه القيم وهذه الثقافة أبعد ما تكون عائقاً للتطور فى العصر الحديث بل إن هذه القيم يمكن أن تكون الأساس الذى يجب أن تبنى عليه هذه الدول ديمقراطيتها الجديدة ونظم حكمها وإدارتها .

ومن ثم حاولنا أن ندلل فى الجزء الثالث على وجه الالتقاء المنهجى بين نظرية النظم والنظرة الإسلامية لدراسة النظم – أو بمعنى أدق – الالتقاء مع نظرية الإدارة فى الإسلام التى تعتبر أن النظام الإدارى الإسلامى – وهو نظام تطبيقى فرعى – محكوم بالنظام الفكرى والعقائدى والذى يمثل البيئة الخارجية لكل الأنظمة الفرعية التطبيقية فى النظام الإسلامى الشامل . بل إننا ذهبنا إلى أنه على ضوء شمول وتكامل النظام الإسلامى فى مقدماته النظرية والعملية يمكن أن يتضح لنا مدى التقاؤه مع منهج نظرية النظم باعتبارها أنها نظرية شمولية، الشيء الذى قادنا إلى الاعتقاد بأن طبيعة النظام الإسلامى مع تكامل كل مقوماته النظرية والعملية وترابطها الوثيق مع بعضها البعض يمكن أن يمثل ما تهدف إليه نظرية النظم خير تمثيل بل إن النظام الإسلامى هو النظام الأمثل الذى يمكن أن تنبثق منه نظرية النظم نفسها إذ أن النتائج التى توصل إليها العلماء من وحى نظرية النظم تتفق مع المبادىء التى نادى بها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً .

أما الجزءان الأخيران (٤) و(٥) اللذان نعتبرهما تدليلاً لافتراضنا بالتقاء منهج نظرية النظم مع النظرة الإسلامية أو مع نظرية الإدارة فى الإسلام، فقد حاولنا أن نوضح مدى ارتباط بعض المبادىء الإدارية الأساسية بالقيم الاجتماعية الإسلامية على أساس أن هذه القيم هى من نبع البيئة الاجتماعية الإسلامية والتى تحكمها الشريعة الإسلامية وباعتبار أن هذه البيئة الاجتماعية الإسلامية بيئة خارجية مؤثرة تحكم سلوك الأفراد والجماعات وتبنى على قيمها كل المبادىء التى تسير منظمات المجتمع سواء كانت هذه المنظمات أو المؤسسات سياسية ، اقتصادية أو إدارية .

وتأسيساً على ذلك دللنا على أن هناك أربع مبادىء إدارية مرتبطة أشد الارتباط بهذه القيم الاجتماعية وهذه المبادىء الإدارية بالطبع مارستها الإدارة الإسلامية فى عهودها المختلفة وبصور مختلفة على مستوى المؤسسات الإدارية ومؤسسات الحكم وعلى ضوء ذلك فإن كلا من مبدأ العلاقات الإنسانية والرقابة والتعيين والاختيار والتنظيم أو القيادة ليست مبادىء إدارية بحتة كما ظهر لنا وإنما غذتها وكونتها وتحكمت فيها كل القيم الاجتماعية الإسلامية النابعة من البيئة الاجتماعية الإسلامية، ومن ثم يتضح لنا مدى ارتباط المبادىء الإدارية الإسلامية – والمعمول بها فى مؤسسات

الحكم والإدارة – بمبادىء الإسلام وقيمه الاجتماعية .

وبهذا يتبين لنا أن تطبيق هذه المبادىء الإدارية الإسلامية على أى مستوى إدارى تتحدد فعاليته – أى فعالية هذا التطبيق والممارسة – بمدى تشرب المجتمع الإسلامى لهذه القيم الاجتماعية النابعة من القيمة الكبرى وهى قيمة الإيمان بالله عز وجل .

والذى نود أن نخلص إليه أنه فى كثير من مؤسساتنا الإدارية والاقتصادية المعاصرة على نطاق العالم الإسلامى نفتقد كل هذه المقومات الإدارية الإسلامية بصورة أو بأخرى من علاقات إنسانية ومن رقابة أو حسن اختيار للعاملين أو حتى فى مستوى اختيار القيادات بمفهومها الإسلامى . إذ يتحكم فى كل ذلك اتجاهات ومعايير أبعد ما تكون عن القيم الحقيقية لهذه المجتمعات الإسلامية من ناحية وأبعد ما تكون كذلك عن أساليب الإدارة العلمية الحديثة من ناحية أخرى ، الشىء الذى أدى بدوره إلى عدم تحقيق كثير من أهداف هذه المؤسسات سواء فى زيادة الإنتاجية أو تحسين الخدمات ، بل واجهت كثيرامن هذه المؤسسات الفشل والانهيار .

وقد لا يكون ذلك كله لقلة أو ندرة فى الإمكانات المادية أو التكوين المهنى وإنما فى اعتقادنا أنه ناجم عن بيئة العمل الداخلية للمؤسسة والقوانين وطبيعة العلاقات التى تتحكم فى العاملين (رؤساء ومرءوسين) .

هذا من جانب ومن جانب آخر البيئة الاجتماعية التى تعمل فيها المؤسسة والتى أصبحت خليطاً من التقاليد الإسلامية ومؤثرات الثقافة والحضارة الغربية .

ويهمنا الآن بيئة العمل الداخلية إذ أنه فى الواقع هناك جانبان لأزمة الإدارة فى مؤسساتنا الاقتصادية والإدارية . أما الجانب الأول فيتعلق بالقوانين الداخلية ومدى تأثرها بقيم المجتمع الإسلامية أو البيئة الخارجية التى تعمل فيها المؤسسة . أما الجانب الثانى فيتعلق بأزمة التمزق أو التناقض الثقافى والاجتماعى الذى تعيشه مجتمعاتنا نفسها ، ويمثل هذا الجانب بالتحديد المستويات القيادية فى الإدارات العليا للمؤسسات والمنظمات . فارتباط هؤلاء بثقافة وقيم المجتمع الإسلامية الأصيلة قد لا يكون متينا ويكون التأثير الأكبر للثقافة والتكوين الأجنبى إذ أن معظمهم نتاج لبرامج التعليم الغربية والتى لا شك أنها كونت عقليات الكثير من شبابنا . فهم فى جهل تام بقيم تراثهم الحضارى الإسلامى ، ناهيك عن مدى إيمانهم بفعالية هذه القيم وتأثيرها على سلوكهم الإدارى .

وفى أحسن الحالات قد يجد البعض أنه فى تناقض مع قيمه وعاداته التى نشأ عليها والقيم الجديدة التى اكتسبها مع تكوين عقليته على المنهج الغربى . وإن كانت هناك قيم إنسانية مثالية قد يعتقد الكثير من مثقفينا أنها نتاج للحضارة الغربية ونتاج ممارسة للمجتمعات الغربية فقد لا يعلمون

أن هذه القيمة المعنية - كقيمة أو مبدأ العلاقات الإنسانية فى الإدارة - موجودة أصلاً فى تراثهم الحضارى الإسلامى .

وفى اعتقادنا أننا لا يمكن أن نتقدم بأى حلول جزئية لأزمة الإدارة فى مؤسساتنا الاقتصادية والإدارية . وسواء تبنينا أحدث النظريات الإدارية لإعادة تنظيم مؤسساتنا أو تبنينا نظرية الإدارة فى الإسلام التى ترتبط بالقيم الاجتماعية الإسلامية فلابد من الإصلاح الجذرى لمجتمعاتنا ومؤسساتنا إذ لا ينصلح الجزء إلا بانصلاح الكل .

والمبادىء الإدارية الإسلامية التى تطرقنا إليها من علاقات إنسانية ورقابة واختيار وتعيين وتنظيم أو قيادة قد تفقد جدواها إذا هى أفرغت من محتواها القيمى أى أن فعاليتها فى مؤسساتنا مرتبطة بجذورها الثقافية وقيمها الاجتماعية والتى تشكل الروح الدافعة لها .

ومهما يكن من أمر فإنه فى تصورى أن التربة الإسلامية فى عالمنا المعاصر لازالت ممهدة ومعدة لتستقبل مثل هذه المبادىء الإدارية فى مؤسساتها فالارتباط بالإسلام لازال يشكل المرتكز الأساسى فى المعاملات الفردية - على الأقل - رغم طغيان المادة والمصالح المادية وتأثير الحضارة الغربية على قيمنا الاجتماعية .

فالعاملون فى المؤسسات الإدارية والاقتصادية فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة لاسيما فى المستويات الإدارية الوسطى والدنيا قد يمارسون مبادىء العلاقات الإنسانية والرقابة - على الأقل على مستوى المشرفين - بطريقة تلقائية وعفوية ، وفطرية ربما ، وبما تمليه عليهم قيمهم وتقاليدهم الإسلامية ولكن - فى الواقع - هذا ليس بكافٍ إذ أن للقيادة دورها الفعال فى المفهوم الإسلامى كما اتضح لنا فهى التى يمكن أن تؤسس كل التقاليد المهنية الحميدة على ضوء القيم الإسلامية، فهى التى تخلق جو التراحم والتضامن والمحبة والثقة بين العاملين وينبنى على حسن اختيارها للأفراد العاملين - متمثلة بكل المبادىء والقيم الإسلامية - سلوكها الإدارى الفعال .

إن المبادىء الإدارية الإسلامية التى أشرنا إليها قد سبق اختبارها وتأكد نجاحها بالتطبيق المتواصل خلال فترة طويلة من الزمن ويمكن أن تحدث إضافات مستمرة لهذه المبادىء إذ أن ذلك ما يفرضه منطق التطور والارتقاء ومن ثم فإنه لا يخالجنا أدنى شك فى فعالية هذه المبادىء إذا ما طبقت على مستوى مؤسساتنا المعاصرة فهى لم تفقد حيويتها بعد إذ أنها تنبع أساساً من قيمنا ومعتقداتنا ولن يجد الأفراد العاملون فى مؤسساتنا أى نوع من التناقض أو التنافر أو الازدواجية فى سلوكهم الإدارى داخل المؤسسة إذ أن المبادىء الإدارية التى تحكم سلوكهم الإدارى هى انعكاس لقيم بيئتهم الاجتماعية ومرتبطة أشد الارتباط بهذه القيم، ومن ثم سيجد الفرد نفسه فى انسجام منطقى بين قيمه المستمدة من بيئته الاجتماعية الإسلامية وبين مبادىء وقوانين

المؤسسة التى يعمل فيها والتى تستمد مبادئها الإدارية وقوانينها فى نفس قيم البيئة الاجتماعية التى يعمل فيها الفرد ، بل نستطيع أن نقول : إن الفرد يجد سلوكه موحداً فى كلا البيئتين « فالفرد العامل حينما يلتحق بمنظمته الإدارية يأتى وهو محمل بعادات وتقاليد ومعتقدات وقيم اجتماعية لا يستطيع أن ينفصم عنها وهى بالتالى تؤثر فى سلوكه اليومى »(٣٠) فهذه القيم الاجتماعية التى يحملها الفرد المسلم المؤثرة فى سلوكه اليومى سيجد لها صدىً كبيراً فى محيط عمله سواء تمثل ذلك فى شكل قوانين ومبادىء إدارية أو علاقات تحكم سلوك الأفراد العاملين رؤساء ومرءوسين .

ومن ثم نستطيع أن نقول أن فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى المؤسسة يرتبط أشد الارتباط بالقيم الاجتماعية الإسلامية إذ أن المنظمة أو المؤسسة ليست بمنعزلة عن محيطها وتشكل البيئة الاجتماعية الإسلامية النبع المتدفق لهذه القيم والتى تتولد عنها أهم المبادىء الإدارية الإسلامية التى تحكم السلوك الإدارى للرؤساء والمرءوسين فى المؤسسة .

وعليه لا يمكن أن تؤسس أى علاقات أو قوانين أو لوائح داخل هذه المنظمة أو المؤسسة على نقيض القيم الإسلامية التى تنتظم المجتمع المحيط بها مهما كانت نوعية هذه المؤسسة : اقتصادية ، سياسية أو إدارية .

فمؤسسة تحكمها الروح الشعبية أو الجماعية التى اتصفت بها الشريعة الإسلامية والتى تجعل من إعلاء الفرد للصالح العام ، والتفانى فى تحقيقه والتضامن من أجله ، ركيزة أساسية .

ومؤسسة تحكمها علاقات إنسانية تتسم بالرحمة والمحبة والتضامن والتكافل مبنية على أخوة الإسلام .

﴿ إنما المؤمنون إخوة .. ﴾ ويجد فيها الفرد العامل انسجاماً بين علاقاته الاجتماعية وعلاقاته فى بيئة العمل سواء أكان رئيساً أو مرءوسا .

ومؤسسة تحكمها رقابة اجتماعية ممثلة فى قول الرسول ﷺ : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » بل هذه الرقابة الاجتماعية متصفة بالرحمة أيضاً « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » كما قال رسول الله ﷺ . بل تحكم هذه المؤسسة رقابة ذاتية ممثلة فى قوله تعالى : ﴿ كل نفس بما كسبت رهينة .

وفى قول الرسول ﷺ : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم » .

ويحكم الجميع رقابة الله عز وجل إذ هى المصدر الرئيسى لكل أنواع هذه الرقابات .

ومؤسسة لا تخون الله ولا الرسول ولا المسلمين إذ تختار الأصلح فى المكان الأصلح ولا تسند الأمر لغير أهله فتضيع الأمانة ، وتستأجر القوى الأمين فى خلقه ودينه ومؤهلاته وأدائه .

ومؤسسة يكون على قمتها من يقودها ومرءوسيه ليسوا له بكارهين ، فهو متفاعل معهم ، يعمل على استشارتهم ومشاركتهم بشكل جماعى فى اتخاذ القرارات ويشجع الرقابة الذاتية ويقوى الثقة بينه وبينهم مطبقاً قول الله تعالى : ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ .

مؤسسة هذا شأنها تتمثل كل هذه المبادىء وبهذه الروح الجماعية لابد وأن تؤدى مهامها وتحقق أهدافها مهما كانت ندرة مواردها ولا نعتقد أن هناك فعالية فى السلوك الإدارى – على كل المستويات الإدارية – يمكن أن تؤدى إلى إنجاز مهمات أى مؤسسة بنجاح فى عالمنا المعاصر أكثر من هذه الروح الجماعية المتمثلة فى هذه المبادىء الإدارية الإسلامية والمنبثقة من القيم الاجتماعية للمجتمع المسلم محققة بذلك هذا الترابط العضوى والروحى بين الفرد والمجتمع وبين الفرد ومؤسسته بل بين المؤسسة والمجتمع إذ أن كل التنظيمات فى المجتمع الذى ينظمه الإسلام مرتبطة بعضها البعض ومرتبطة بالمجتمع نفسه وبقيمه إذ ينتظم الجميع قانون موحد لا تناقض فيه فهو الذى يحكم سلوك الأفراد والجماعات ألا وهو الشريعة الإسلامية التى لم تترك أى جانب من جوانب النشاط الإنسانى وإلا احتضنته بمبادىء العدالة ، والفضيلة الإنسانية والمصلحة الإنسانية .

انتهى بحمد الله وتوفيقه

* * *

ثبت المراجـع

١ – **أحمد إبراهيم أبو سن** : نشرة الاقتصاد الإسلامى ، المجلد الأول ، السنة الأولى ١٤٠٢ هـ ، بنك دبى الإسلامى .

٢ – **أحمد زكى يمانى** : الشريعة الخالدة ومشكلات العصر ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ .

٣ – **تقى الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية** : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٤ – **حامد رمضان بدر** : مجلة المسلم المعاصر (فصلية تعالج شئون الحياة المعاصرة على ضوء الشريعة الإسلامية) . العدد ٣٢ : أغسطس ، سبتمبر ، أكتوبر ١٩٨٢ تصدرها : مؤسسة المسلم المعاصر ، بيروت ، لبنان .

٥ – **سيد محمد عرفة** : المسلم المعاصر : العدد العاشر ، ابريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٧ .

٦ - **عبد المغنى سعيد** : النظام الاقتصادى والاجتماعى الإسلامى ، مكتبة الأنجلو - مصرية ، القاهرة ١٩٨٥ .

٧ - **عبد الكريم درويش - ليلى تكلا** : أصول الإدارة العامة ، مكتبة الأنجلو ، مصرية ، ١٩٨٠ .

٨ - **عبد المنعم أحمد التهامى** : دراسات الجدوى للمشروعات الجديدة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٨٤ .

٩ - **عون الشريف قاسم** : مجلة المسلم المعاصر : العدد العاشر ، أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٧ .

١٠ - **عبد المجيد بهجت فايد** : المسلم المعاصر : العدد ٣٠ ، أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٨٢ .

١١ - **لوثر جيولوك - جيمس بولوك** : تقرير عن تنظيم الإدارة بجمهورية مصر العربية ، القاهرة ، يونيو ١٩٨٢ .

١٢ - **محمد باقر الصدر** : اقتصادنا ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ .

١٣ - محمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ .

١٤ - **مصطفى كمال وصفى** : مصنفة النظم الإسلامية ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ .

الهوامش

(١) عبد الكريم درويش ، ليلى تكلا ، أصول الادارة العامة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٥ ، ص ١١٣ .

(٢) عبد المنعم أحمد التهامى ، دراسات الجدوى للمشروعات الجديدة ، مكتبة عين شمس ١٩٨٤/٨٣ ، ص ٣٥ .

(٣) لوثر جيولوك ، وجيمس بولوك : تقرير عن تنظيم الإدارة الحكومية بجمهورية مصر العربية ، (القاهرة : يونيو ١٩٦٢) ص ٤ - ٦ .

(٤) د . سعيد محمد عرفة ، المسلم المعاصر ، العدد العاشر ، ص ٧٩ .

(٥) د . سعيد محمد عرفة ، مرجع سابق ص ٨٠ ، ٨١ .

(٦) أحمد إبراهيم أبو سن ، نشرة الاقتصاد الإسلامى ، بنك دبى الإسلامى . المجلد الأول السنة الأولى ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م ، ص ١٨٣ .

(٧) سعيد محمد عرفة ، مرجع سابق ، ص ٥ .
(*) طبيعة النظام الإسلامى وفقا لنظرية النظم هنا مشتقة من المقال القيم للدكتور سعيد محمد عرفة المنشور بمجلة المسلم المعاصر . العدد العاشر .
(*) محمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ١٩٨١ . الصفحات ٦٤ ، ٧١ و٧٣ .
(٨) عون الشريف قاسم : المسلم المعاصر ، العدد العاشر ، ص ١٤ .
(٩) عبد المغنى سعيد ، النظام الاقتصادى الاجتماعى الإسلامى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٥ ، ص ٢٦ .
(١٠) د . عون الشريف قاسم ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
(١١) عبد المغنى سعيد ، مرجع سابق ، ص ٢٦ ، ٢٧ .
(١٢) محمد باقر الصدر : اقتصادنا ، دار الكتاب اللبنانى . الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ . ص ٦٢٩ .
(*) انظر بـاب الضمان الاجتماعى فى كتاب « اقتصادنا » لمحمد باقر الصدر وكذلك الفصل الثانى فى كتاب « الشريعة الخالدة ومشكلات العصر » لمحمد زكى يمانى .

(١٣) محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ص ١٣١ .
(١٤) د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الإسلامية ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٦٦٢ .
(١٥) أحمد زكى يمانى ، الشريعة الخالدة ومشكلات العصر ، الدار السعودية للنشر والتوزيع . الطبعة الرابعة ١٩٨٣ . ص ٨٧ .
(١٦) د . عون الشريف قاسم ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
(١٧) د . مصطفى كمال وصفى ، مرجع سابق ، ص ٤٢٧ .
(١٨) د . مصطفى كمال وصفى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٧ .
(١٩) د . مصطفى كمال وصفى ، مرجع سابق ، ص ٤٣٦ .
(٢٠) د . مصطفى كمال وصفى ، مرجع سابق ، ص ٤٦٦ .
(٢١) أحمد إبراهيم أبو سن ، مرجع سابق ، ص ١٨٦ .
(٢٢) د . عبد المجيد بهجت فايد ، المسلم المعاصر ، العدد ٣٠ ، ص ١١١ و١١٢ .
(٢٣) د . عبد المجيد بهجت فايد ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(٢٤) د . عبد المجيد بهجت فايد ، مرجع سابق ، ص ١١١ .
(٢٥) د . عبد المجيد بهجت فايد ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(٢٦) عبد المجيد بهجت فايد ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(٢٧) د . فايد ، مرجع سابق ، ص ١٣١ .
(٢٨) حامد رمضان بدر ، المسلم المعاصر ، عدد ٣٢ ، ص ١٥٦ .
(٢٩) د . فايد ، مرجع سابق ، ص ١٣٠ .
(٣٠) أبو سن ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

أبحاث

حق المتهم في الاستعانة بمحام بين الشريعة والقانون (*)

د. عوض محمد عوض
أستاذ القانون الجنائي بكلية الحقوق
جامعة الاسكندرية

من الأقوال المأثورة لدى رجال القانون أن قانون الإجراءات هو قانون الأبرياء وأن قانون العقوبات هو قانون المجرمين .. وهذا القول حق ، فقانون الاجراءات هو قانون الضمانات ، أما قانون العقوبات فهو قانون الجزاءات . وحق الدفاع يحتل قمة الضمانات بغير نزاع ، وقد عنى قانون الاجراءات بكفالته ونظم كثيرا من

(*) محاضرة ألقيت فى جمعية الحقوقيين بالشارقة فى ١٩٨٥/١٢/٢٦

احكامه . ولما كان القضاء فى دولة الإمارات يلتزم بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وما لا يتعارض معها من القوانين النافذة ، فإن المحاكم كثيرا ما تقف أمام بعض النصوص ومنها النصوص المتعلقة بحق الدفاع لكي تتحقق من مدى موافقتها أو معارضتها لأحكام الشريعة الإسلامية .

وقد وقعت على حكمين حديثين يتصلان مباشرة بحق الدفاع ، وكلاهما صادر فى ذات الواقعة . أما الأول فصادر من محكمة عجمان الشرعية الإتحادية فى ١٩٨٤/١٢/١٩ ، وأما الثانى فصادر من المحكمة الإتحادية العليا فى ١٩٨٥/٢/٢٤ . وتتحصل الواقعة التى صدر فيها الحكمان فى أن شخصين تواطآ على قتل مخدوميهما ثم أتبعا العزم بالعمل فقتلا أحد المخدومين وسلبا بعض ماله ثم شرعا بعد ذلك فى قتل الآخر وواقعا زوجته كرها واستوليا كذلك على بعض ماله . وقدمتهما النيابة العامة إلى محكمة عجمان الشرعية وطلبت عقابهما بالعقوبات المقررة شرعا للقتل العمد والشروع فيه واغتصاب المجنى عليها بالقوة والسرقة . وفى أثناء نظر الدعوى طلبت النيابة العامة من المحكمة أن تعين لكل من المتهمين محاميا للدفاع عنه عملا بحكم المادة ٢/١١٩ من قانون الإجراءات الجزائية المعمول به ، لكن المحكمة لم تستجب لهذا الطلب ومضت فى نظر الدعوى فى مواجهة المتهمين وقضت فيها بالادانة وأوقعت على كل منهما عقوبة الاعدام . وجاء فى حكمها تبريرا لرفض طلب النيابة العامة ما يلى :

« أما من حيث طلب النيابة العامة تطبيق المادة ٢/١١٩ من قانون الاجراءات الجزائية لسنة ١٩٧٠ والمطبق بامارة عجمان والتى تنص على إلزام المحكمة فى مثل الحالة المعروضة بأن تعين محاميا للدفاع عن المتهمين فى حالة عدم مقدرتهما المالية على تعيينه ، وبما أن المحكمة قد اتخذت قرارها برد الطلب وعدم إجابته وذلك سندا إلى رأى الفقه الإسلامى من حيث إن اقرار الوكيل على موكله بالحدود والقصاص غير مقبول ، وذلك باتفاق الأئمة الأربعة .

وحيث أن رأى الفقه المذكور مبنى على أن وسائل إثبات الحدود محدودة ، والإقرار بشروطه فيها من أهم وسائل الإثبات، فلهذا فلا يقبل شرعا إلا من الجانى شخصيا ، لأن فيه أمرا دينيا وهو التوبة وما يتبعها من آثار دينية أو قضائية ، وعليه فإن توكيل المتهم فى جرائم الحدود والقصاص وكيلا عنه أو محاميا ليس أمرا مطلوبا بالضرورة شرعا ولا لازما ، بل هو غير جائز شرعا .

ومن حيث إن المادة ٧٥ من القانون الإتحادى رقم ١٠ لسنة ١٩٧٣ مقروءة مع المادة ٧ والمادة ١٠١ من الدستور المؤقت لدولة الأمارات العربية تعطى الحق لهذه المحكمة ولكل محكمة فى الدولة فى عدم تطبيق أى قانون يتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية ، فسندا لذلك فإن هذه المحكمة

فى حل من الأخذ بنص المادة ٢/١١٩ من قانون الإجراءات الجنائية طالما أنه يأمر بأمر لا يجوز شرعا » .

ويبين من هذا الحكم :

١ - أن المحكمة ترى أن حضور وكيل أو محام مع المتهم أو عنه غير جائز شرعا .

٢ - أنها لا ترد هذا الحكم إلى نص صريح فى الكتاب ولا فى السنة ، بل تقرر أنه رأى الفقه الإسلامى .

٣ - أنها تعلل قضاءها بأنه لما كان توكيل المتهم غيره يخول الوكيل حق الإقرار نيابة عنه ، وكان الإقرار بالحدود والقصاص لا يقبل إلا من الجانى نفسه دون وكيله فإن الوكالة عن المتهم تكون غير جائزة .

٤ - أن المحكمة - بناء على ما تقدم - ترى أن حكم المادة ٢/١١٩ من قانون الإجراءات يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية مما يجعلها فى حل من اطراح هذه المادة وعدم الإلتزام بتطبيقها .

ولما عرض الأمر على المحكمة الإتحادية العليا أقرت الحكم فيما انتهى إليه من ادانة المتهمين وأعلنت رأيها فى مدى التزام القضاء شرعا بندب محام للدفاع عن المتهم وفى جزاء الاخلال بهذا الإلتزام ، وقررت فى هذا الصدد جملة من المبادىء :

أولها : أن الشريعة الإسلامية لا تحتفل فى الأصل بالتقيد بالشكل فى المسائل الإجرائية أمام القضاء إلا اضطرارا لتصون به حقا أو ترد به باطلا ، وأن القواعد الإجرائية فى ظل تلك الأحكام ينبغى أن تكون أداة طيعة ومطيعة ذلولا من شأنها تيسير سبل التقاضى والتعجيل بحسم الدعاوى مع توفير المرونة استهدافا لتحقيق العدل الذى ينشده القضاء فى الإسلام ودون إنتقاص من كفالة الضمانات للمتهمين أثناء محاكمتهم .

والثانى : أن قواعد الشريعة الإسلامية لا تشترط لصحة المحاكمة الجزائية أيا كانت الجرائم محل المحاكمة أن يحضر مدافع مع المتهم ولم ترتب بطلانا على انعقاد المحاكمة دون حضور محام .

والثالث : أنه وإن كانت المادة ٢/١١٩ من قانون الإجراءات الجزائية لسنة ١٩٧٠ الصادر من حكومة دبى والمعمول به فى إمارتى عجمان والشارقة أيضا توجب على القاضى أن يعين وكيلا للدفاع عن المتهم فى جريمة عقوبتها الموت أو الحبس المؤبد إذا كان غير مقتدر ماليا إلا أن هذا النص لم يرتب على مخالفته جزاء بطلاد إجراءات المحاكمة ، كذلك فإن نصوص القانون الاتحادى رقم ٩ لسنة ١٩٨٠ فى شأن تنظيم مهنة المحاماة والقانون الاتحادى رقم ٦ لسنة ١٩٧٨ بإنشاء المحاكم الاتحادية والقانون الإتحادى رقم ٣ لسنة ١٩٨٣ فى شأن السلطة القضائية خلت من نص يشترط لصحة المحاكمة فى أية جريمة حضور محام أو ثمة بطلان على تخلف حضور المحامى أثناء المحاكمة ، ومن ثم

فلا يسوغ القول بوقوع مثل هذا البطلان بغير نص سواء أكان مصدره شريعة الإسلام أو قانونا يتفق مع أحكامها .

ويلفت النظر فى حكم المحكمة العليا :

١ - أنها تناولت الموضوع من زاوية تختلف عن الزاوية التى تناولته منها محكمة عجمان ، فهذه الأخيرة ترى أن حضور وكيل عن المتهم مخالف للشريعة ، أما المحكمة العليا فترى أنه لا يشترط لصحة المحاكمة شرعا أن يحضر مدافع مع المتهم ومن ثم فلا بطلان إذا حضر المتهم بمفرده . وبعبارة أخرى فإن محكمة عجمان تصرح بأن حضور المدافع غير جائز شرعا ، أما المحكمة العليا فتراه غير لازم ، والفرق بين الرأيين كبير .

٢ - إن المحكمة العليا - على خلاف محكمة عجمان - كانت حريصة على نفى التعارض بين التنظيم القانونى القائم والشريعة الإسلامية ، وتأكيدا لذلك قررت أن قانون الإجراءات الجزائية وإن أوجب على القضاء فى أحوال معينة تعيين محام للدفاع عن المتهم إلا أنه لم يرتب على مخالفة هذا الواجب بطلان المحاكمة . واستدلت على صحة هذا النظر بأن القوانين الإتحادية المنظمة للسلطة القضائية والمحاكم الإتحادية ولمهنة المحاماة جاءت كلها خالية من نص يوجب حضور محام لصحة المحاكمة ، وأن البطلان لا يتقرر بغير نص فى الشرع أو فى القانون ، وبذلك صرفت الوجوب المنصوص عليه فى المادة ٢/١١٩ من قانون الإجراءات إلى معنى الندب والإستحباب .

ويحسن قبل بيان الرأى الشرعى فى المبادىء التى اشتمل عليها كل من الحكمين السابقين أن نمهد للموضوع ببيان موقف التشريع الوضعى بوجه عام ومن مسألة استعانة المتهم بمن يتولى الدفاع عنه أمام القضاء .

موقف التشريع الوضعى :

من المتفق عليه فى التشريعات الوضعية أن حق الدفاع حق أصيل يثبت للمتهم منذ اللحظة التى يوجه إليه فيها الاتهام بارتكاب جريمة معينة ، ويظل هذا الحق قائما طوال مرحلة التحقيق ومرحلة المحاكمة . وقد أكدت المواثيق الدولية هذا الحق ، وحرصت كثير من الدول على النص عليه فى دساتيرها إعلاء لشأنه وضمانا لكفالته . والمقصود بحق الدفاع تمكين المتهم من درء التهمة عن نفسه ، إما باثبات فساد دليلها أو بإقامة الدليل على نقيضها وهو البراءة .

والإتهام بطبيعته يقتضى الدفاع ، فهو ضرورة منطقية له ؛ ذلك بأن الاتهام إذا لم يقابله دفاع كان فى واقع أمره إدانة لا مجرد اتهام . والإتهام يحتمل الشك بطبيعته ، وقدر الشك فيه هو قدر الدفاع ومجاله . ومن اقتران الدفاع بالاتهام تبرز الحقيقة ، وهى ما يسعى القضاء إلى الكشف عنها ؛ فكلا الأمرين عاجز بمفرده عن جلاء الحقيقة ، ومن هنا كانت أهمية الدفاع فى مجال العدالة الجنائية مساوية تماما لأهمية

الإتهام . ولهذا السبب فإن النظرة الحقيقية للدفاع توجب القول بأنه ليس حقا خالصا للمتهم ولكنه حق للمجتمع أيضا ، بل إنه يرقى إلى مرتبة الواجبات . ذلك بأنه إذا كان من حق المتهم ألا يدان وهو برىء ، فإن حق المجتمع فى ذلك لا يقل عن حقه ، لأن العدالة الجنائية والمصلحة الإجتماعية تقضيان بألا تنزل العقوبة بغير الجانى ، وإلا تحملت الجماعة ضررين : عقاب برىء وإفلات مجرم . وانطلاقا من هذه الفكرة تنص معظم التشريعات على ضرورة حضور محام مع المتهم فى مرحلة المحاكمة فى الجرائم الخطيرة ، ومنها ما يقرر هذا الحكم فى مرحلة التحقيق أيضا . ولا يحول دون تعميم الحكم على كل الجرائم وفى كلتا المرحلتين إلا صعوبة التنفيذ وعظم مئونته . وحيث تسود النزعة الاشتراكية فإن النظرة إلى الدفاع بوصفه حقا للمجتمع وواجبا أيضا تكون أعمق ، ولهذا تحرص الدول الإشتراكية على إنشاء جهاز حكومى مهمته الوقوف بجانب المتهمين والدفاع عنهم .

والأصل فى الدفاع أن يتولاه المتهم بنفسه ، غير أنه يجوز له أن يستعين فيه بغيره . ولا قيد على حقه فى اختيار من يدافع عنه إلا أن يكون من اختاره محاميا مقبولا للمرافعة أمام المحكمة التى تنظر الدعوى . ويستوى بعد ذلك أن يوكل للدفاع عنه محاميا واحدا أو أكثر ، وإذا اختار محاميا ثم بدا له أن ينحيه ويستبدل به غيره أو يتولى بنفسه أمر نفسه كان له ذلك سواء فى مرحلة التحقيق أو فى مرحلة المحاكمة . وليس للمحكمة أن تتدخل فى اختيار المتهم لمحاميه ولا أن ترده لأى سبب . كذلك فإن النيابة العامة – وهى خصم المتهم فى الدعوى الجنائية – لا شأن لها باختياره ، فليس من حقها أن تعترض على من اختاره ، واحدا كان أو أكثر ، وإذا اعترضت فلا يؤبه لاعتراضها لأن المتهم إنما يتصرف فى خالص حقه .

ولا تقف كثير من التشريعات المعاصرة كما أشرنا عند هذا الحد ، بل إنها تحظر فى أحوال معينة أن يمثل المتهم أمام القضاء بمفرده ، وتشترط فى هذه الأحوال أن يكون ثمة مدافع بجانبه . فإن أبى أو عجز عن توكيل محام ندبت له المحكمة من تلقاء نفسها محاميا للدفاع عنه وألزمت الدولة بدفع أجره . ونظرا لما يترتب على هذا الحكم من أعباء مالية فإن التشريعات بوجه عام تحد من نطاقه وتقصره على الحالات التى يكون فيها الإتهام خطيرا . ومن التشريعات ما يقرر الحكم إذا كان محل الإتهام مطلق جناية ، ومنها ما يقصره على الجنايات المعاقب عليها بعقوبة معينة . والإتجاه الأول يمثله التشريع المصرى حيث تنص الفقرة الثانية من المادة ٦٧ من الدستور على أن كل متهم فى جناية يجب أن يكون له محام يدافع عنه ، أما الإتجاه الثانى فيمثله قانون الإجراءات الجزائية فى كل من دبى ورأس الخيمة حيث نصت المادة ١١٩ من كل منهما على أن لكل شخص متهم أمام أية محكمة جزائية الحق بتعيين وكيل

للدفاع عنه ، وإذا لم يعين الشخص المتهم فى جريمة عقوبتها الموت أو الحبس المؤبد وكيلا للدفاع عنه فعلى القاضى المترئس فى المحكمة الجزائية التى تحاكم المتهم بمثل هذه الجريمة أن يحقق فى حالته المادية ، فإذا قنع بأنه غير مقتدر ماليا لتعيين محام للدفاع عنه وجب على القاضى المترئس تعيينه لهذه الغاية ، ويدفع من خزينة الدولة بقرار من القاضى المترئس لهذا المحامى مبلغ مائة ريال عن كل جلسة يحضرها للدفاع عن مثل هذا المتهم على ألا تزيد قيمة الأتعاب التى تدفع بمقتضى هذه المادة عن مبلغ خمسمائة ريال .

والرأى فى مصر متفق فقها وقضاء على أن حق المتهم فى اختيار محاميه مقدم على حق المحكمة فى تعيينه ، فإذا اختار المتهم محاميا فليس للقاضى أن يفتئت على اختياره ويعين له مدافعا آخر إلا إذا كان المحامى المختار قد بدا منه ما يدل على أنه يعمل على تعطيل سير الدعوى . ولكى تحقق العدالة الجنائية غرضها المنشود من تعيين المدافع فإنه ينبغى أن يكون على دراية كافية بكل ما اتخذ فى الدعوى من إجراءات وأن يبذل أمام المحكمة جهدا حقيقيا فى الدفاع عن المتهم . ولهذا فإنه يجب أن يشهد إجراءات المحاكمة من بدايتها إلى نهايتها ، سواء بنفسه أو ممثلا بمن ينوب عنه ، وأن يكون دفاعه حقيقيا لا شكليا . فإذا اقتصر دوره على مجرد إثبات حضوره ولم يبد أى وجه من وجوه الدفاع فقضت المحكمة بإدانة المتهم فإن حق الإستعانة بمدافع يكون فى هذه الحالة قد قصر عن بلوغ غايته وتعطلت حكمة تقريره ، ومن ثم تكون إجراءات المحكمة قد وقعت باطلة .

ولا خلاف فى مصر على أن وجود مدافع مع المتهم بجناية هو من الإجراءات المتعلقة بالنظام العام ، فلا يجوز النزول عنه بحال من الأحوال ولو كان المتهم نفسه محاميا . بل إن هذه الضمانة لا يمكن التغاضى عنها ولو كان المتهم مليئا ، لأنه يجب فى كل حال أن يكون هناك من يدافع عنه ما دام متهما بجناية ، فإن كان مليئا وامتنع مع ذلك عن اختيار مدافع له ندبت له المحكمة مدافعا وألزمته بدفع أجره .

وما استقر عليه الفقه والقضاء فى مصر يستقيم تماما فى ظل قانون الإجراءات الجزائية الحالى لإمارة دبى والمعمول به فى إمارة عجمان .

حق المتهم فى الاستعانة بمدافع فى الشريعة الإسلامية :

حق الدفاع فى الشريعة الإسلامية – كما هو فى القوانين الوضعية – من لوازم الإتهام، فهو فيها من المسلمات . ولم يتناول فقهاء الشريعة حق الدفاع كنظرية عامة ولم يعرضوا بالتفصيل لكل أحكامه على نحو ما يفعل فقهاء القانون الوضعى، ولكنهم مع ذلك عرضوا له فى عديد من تطبيقاته وفى مواضع متفرقة من مؤلفاتهم . ولا ينفرد حق الدفاع بهذا الموقف من جانبهم ، لأن الفقه الإسلامى ما زال حتى اليوم فى الأغلب الأعم فقه فروع ، وهو فى

حاجة إلى أن يتناوله المحدثون بالتأصيل والتنظير أو بمزيد من التأصيل والتنظير .

أما عن وجوب كفالة حق الدفاع فالأدلة عليه كثيرة ؛ فقد روى عن النبى ﷺ أنه قال لعلى بن أبى طالب حين ولاه اليمن : « يا على ، إن الناس سيتقاضون إليك ، فإذا أتاك الخصمان فلا تقضين لأحدهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء وتعلم لمن الحق » . ويروى المؤرخون أن الخليفة عمر بن عبد العزيز نصح بعض قضاته بقوله : إذا أتاك الخصم وقد فقئت عينه فلا تحكم له حتى يأتى خصمه فلعله قد فقئت عيناه جميعا . والرأى متفق فى الفقه الإسلامى على أن تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه هو من الشرع لا من السياسة ، لأن الإخلال بحق الدفاع إخلال بالعدالة نفسها وهى ما يسعى القضاء إلى تحقيقه . ولهذا فإنه يمتنع شرعا حرمان المتهم من حقه فى الدفاع عن نفسه فى أى حال من الأحوال .

ولكى يمارس المتهم هذا الحق يجب أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه بنفسه ، فإن كان عاجزا عن ذلك لم تصح ادانته لأن العجز عن الدفاع كالحرمان منه سواء بسواء . وقد بلغ تشدد فقهاء الشريعة فى رعاية هذا الحق وكفالته حدا لم يبلغه مشرعو القوانين الوضعية بعد ؛ فالأحناف يمنعون إقامة الحد على الأخرس وإن أقر به باشارة أو شهدت به عليه شهود . وحجتهم أنه لو كان ناطقا فربما ادعى شبهة تدرأ الحد عنه لأنه لا يقدر على اظهار كل ما فى نفسه بالاشارة ، فلو أقيم عليه الحد لم يكن ذلك عدلا لتمكن الشبهة .

أما استعانة المتهم بمن يدافع عنه فلا نجد فى نصوص الشريعة ما يصرح بحظره وإن لم يجر العمل مع ذلك على أن يحضر مع المتهم من يدافع عنه أمام القضاء . وربما كان مرجع ذلك إلى أن القضاة كانوا يدعون الفقهاء إلى مجالسهم ويستشيرونهم فيما يغم عليهم .، ولهذا فلم تكن حاجة المتهم شديدة إلى أن يستعين بمن يقدم له الرأى الشرعى . غير أن مهمة الدفاع لا تنحصر فى بيان الحكم الشرعى الصحيح فى الواقعة فحسب ، بل تشمل كذلك البحث فى مدى ثبوت الواقعة واستيفائها الشروط اللازمة لإيقاع حكم الشرع عليها ، وهذا يقتضى تفنيد أدلة الإدانة وتقديم أدلة البراءة . وعندنا أن أصول الشريعة الإسلامية – بغض النظر عن الواقع العملى فى العصور المتقدمة – لا تأبى أن يستعين المتهم بمن يدافع عنه ، بل لعلها تحض على ذلك فى ظل أوضاع وظروف كأوضاع وظروف مجتمعنا المعاصر ، وهو مجتمع تعقدت حياته التشريعية وبات من المتعذر على رجال القانون أنفسهم ملاحقة ما يصدر من قوانين ، وضعفت فيه كثير من النفوس فلم تعد ترعى الله فى خلقه ولا تتورع عن الكيد للغير واتهامهم بالباطل وتلفيق الأدلة ضدهم والشهادة زورا

عليهم ، وفى غمرة هذا كله صار القضاة فى حاجة إلى من يعينهم على تحرى الحقيقة ويبدد بعض الظلام الذى يكتنف ما يعرض عليهم من دعاوى ، وهذا هو الدور المنوط بالدفاع .

ويمكن الاحتجاج لهذا الرأى بأدلة وشواهد متعددة ، منها ما هو عقلى ومنها ما هو نقلى . أما دليل العقل فمستمد من طبيعة حق الدفاع ، فليس فى معنى الدفاع ولا من طبيعته ما يوجب قصر مباشرته على المتهم وحظره على سواه ، فقد يكون المتهم ممن لا يحسنون الدفاع عن أنفسهم ، وحتى لو كان ممن يحسن الدفاع فإن اتهام المرء بجريمة قد يعقل لسانه ويسلبه صفاء فكره وقوة حجته فلا يسلس له زمام المنطق ولا تستقيم له ملكة الدفاع ، وقد يغيب عنه فى هذا الموقف ما لو فطن له لاختلف وجه الحكم فى الدعوى ، ولا يمكن أن تقر عين العدالة بدفاع أبتر كهذا الدفاع . وإذا كنا لا نجد نصا صريحا يحظر على المتهم أن يستعين بمن يدافع عنه فإن أصول الشريعة ومبادئها العامة — كما ذكرنا — لا تأبى عليه أن يستعين بمن يشاء ؛ فهى تحض على نجدة الملهوف وإغاثة المكروب ، ولا جدال فى أن من أشد ما يكرب به المرء أن يساق إلى القضاء وأن يتهم أمامه بما قد يودى بحياته أو بطرفه أو بما يسلبه حريته .

وأما أدلة النقل وشواهده فمنها قوله ﷺ : « إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلىّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من النار » . وقد تناول فقهاء الشريعة هذا الحديث بالشرح من جوانب مختلفة ، غير أن هناك جانبا يستطيع المحدثون اليوم أن يبرزوه . فالحديث يخبرنا أن القاضى مهما تكن فطنته يمكن أن يدلس عليه أحد الخصوم بحسن منطقه وحذقه فى عرض حجته بحيث يجعله يرى الباطل حقا والحق باطلا فيقضى على وفق ما سمع وما اعتقد ، وقد أنبأنا الرسول ﷺ أن هذا الأمر يمكن أن يجوز عليه هو نفسه واعتذر واستبرأ لدينه وحذر الخصوم من أن يغرروا بقضاتهم ويستحلوا حق غيرهم . ونحن نفهم هذا الحديث على أن فيه إشارة إلى جواز إستعانة الفَدْم أو العيىّ بمن يحسن بسط حجته ، والجاهل بمن يفوقه علما وخبرة ، والمضطرب بمن هو أثبت منه نفسا وأصفى فكرا ليواجه خصمه ويفندَ حججه ويعصم القاضى من الزلل والحكم بغير الحق ويعينه بذلك على تحقيق رسالته وهى الكشف عن الحقيقة أولا ثم إمضاء العدل ثانيا .

حكى الخشنى فى « تاريخ قرطبة » أن رجلين اختصما إلى القاضى أحمد بن بقى فنظر إلى أحدهما يحسن ما يقول والآخر لا يدرى ما يقول ، ولعله توسم فيه ملازمة الحق ، فقال له : يا هذا ، لو قدمت من يتكلم عنك ، فإنى أرى صاحبك يدرى ما يتكلم ، فقال له : أعزك الله ، إنما هو الحق أقوله كائنا ، فقال : ما أكثر من قتله

قول الحق . فهذا القاضى الجليل أدرك بصافى حسه أن الرجل محق لكنه لا يدرى كيف يذود عن حقه فأشفق عليه وأهاب به أن يستعين بمن هو أقدر منه على مناظرة خصمه والدفاع عن حقه . ولم يكن فى وسع هذا القاضى أن يحكم لصالح الرجل بناء على مجرد إحساسه ، فهذه هى الفراسة التى نهى الفقهاء القضاة عنها وحذروهم من بناء الحكم عليها .

وقد يعترض على ذلك بأنه إذا جاز للعاجز أن يستعين بغيره فقد يوفق إلى من هو ألحن من خصمه فتنعكس الآية ، بل قد يستعين اللحن نفسه بمن هو ألحن منه فتكون مصيبة الخصم أكبر . وهذا الاحتمال بوجهيه قائم ، إلا أن البديل أخطر منه . وما دام الحكم يبنى على ما يرى القاضى أنه الحق فليس من العدل أن نحرم أحد الخصمين من إبداء كل دفاعه لقاضيه إما بنفسه إن أنس فى نفسه القدرة على الدفاع أو عن طريق غيره إذا أحس بالعجز عن مجاراة خصمه . والتسوية بين الخصوم فى هذا المجال هى أقصى ما فى وسع البشر عمله للكشف عن الحقيقة وإقرار العدل . وإذا لم يكن ثم بدّ من الموازنة والاختيار بين تقييد حق الدفاع والإفراط فى كفالته فإن كفة الأمر الثانى ينبغى أن ترجح ، لأن الاسراف فى تحرى العدالة خير من الظلم فى كل حال .

وقد عرضت هذه المشكلة لفقهاء الشريعة من زمن واختلفت فيها أقوالهم ، ويرجع اختلافهم بوجه عام إلى نظرة كل منهم إلى حق الدفاع ؛ فمن رأى منهم أنه حق خالص للخصم وسع عليه فيه ، ومن رأى أنه حق له يتعلق به حق لخصمه ضيق منه . وقد بحثوا هذا الموضوع بالتفصيل فى باب الوكالة .

أقوال الفقهاء فى الوكالة بالخصومة :

الأصل عند الفقهاء أن الوكالة تجوز فى كل ما لا تتعين فيه المباشرة . وليس من شروطها أن تكون هناك ضرورة تدعو الموكل إلى تفويض بعض أمره إلى غيره ، وإنما تصح الوكالة شرعا سواء كان الدافع إليها عجز الموكل عن مباشرة الأمر بنفسه أو مجرد رغبته فى الترفه عن مباشرة الأمر بنفسه . قال فى شرح العناية على الهداية : التوكيل هو تفويض أمرك إلى من وكلته اعتماداً عليه فيه ترفها منك أو عجزا عنه ، والوكالة أبداً إما للعجز أو للترفه .

وأجاز الفقهاء الوكالة بالخصومة فى سائر الحقوق للحاجة ، وعللوا ذلك بأنه ليس كل أحد يهتدى إلى وجوه الخصومات التى بها يثبت حقه أو يندفع بها عنه ما يدعيه الآخر ، بل إنهم أجازوا للخصم أن يوكل غيره ولو كان ممن يحسنون الخصومة إذا كان لا يحب أن يتولاها بنفسه .

واستدلوا على مشروعية الوكالة بما رواه البيهقى عن عبد الله بن جعفر قال : كان علىّ يكره الخصومة ، فكان إذا كانت له خصومة وكل فيها عقيل بن أبى طالب –

لكونه ذكيا حاضر الجواب – وبعد ما أسنّ عقيل وقّره فوكل عبد الله بن جعفر . وروى أن عليا وكل عقيلا عند أبى بكر وقال : ما قُضى له فلى وما قُضى عليه فعلىّ ، ووكل عبد الله بن جعفر عند عثمان ، وقال : إن للخصومة قحما ، وإن الشيطان ليحضرها ، وإنى لأكره أن أحضرها . قال أبو زياد : القحم المهالك .

فلا خلاف إذن من حيث الأصل فى جواز الوكالة بالخصومة سواء كان الموكل هو المدعى أو المدعى عليه . غير أنه لما كانت الخصومة الجنائية تفترق من بعض الوجوه عن غيرها من الخصومات فقد ترك هذا الفارق أثره فى بعض الأحكام التفصيلية للوكالة . والمتفق عليه أن التوكيل فى دعاوى التعزير جائز ، سواء كان التوكيل بإثبات التهمة أو بدفعها ، وإنما الخلاف فى التوكيل فى دعاوى الحدود والقصاص .

مذهب الحنفية : يرى أبو حنيفة جواز التوكيل باثبات الحدود بإقامة البينة على السبب الموجب للحد ، وقال أبو يوسف : لا تجوز الوكالة بإثباتها . وقول محمد مضطرب ، تارة يضم إلى أبى يوسف وتارة إلى أبى حنيفة . وقيل هذا الاختلاف إذا كان الموكل غائبا ، أما إذا حضر فلا اختلاف لأن كلام الوكيل ينتقل إلى الموكل عند حضوره .

وحجة أبى يوسف أن التوكيل إنابة ، والإنابة فيها شبهة لا محالة ، وشبهة النيابة يحترز عنها فى باب الحدود والقصاص ، ولذلك لا تقبل فيها الشهادة على الشهادة ولا كتاب القاضى إلى القاضى ولا شهادة النساء مع الرجال . أما الشبهة فهى احتمال أن يكون الموكل قد عفا عن الجانى والوكيل لا يشعر ، وهذه الشبهة تمنع جواز استيفاء الحد حال غيبة الموكل ، وهى – لنفس العلة – تمنع جواز الوكالة لاثبات الحد حال غيابه .

وحجة أبى حنيفة أن الخصومة شرط محض لثبوت الحد ، أما وجوبه فمضاف إلى نفس الشهادة لا إلى السعى فى إثباتها ، فكان السعى فى ذلك حقا كسائر الحقوق فيجوز لقيام المقتضى وانتفاء المانع . والمعنى أن الخصومة – وهى السعى لإثبات الحق – تعتبر حقا فى ذاتها تجوز الوكالة فيه كسائر الحقوق لوجود مقتضى التوكيل وانتفاء المانع منه .

والخلاف نفسه ملحوظ بين أبى حنيفة وأبى يوسف فى التوكيل بالجواب – أى بالدفاع – من جانب من عليه الحد والقصاص ، أى من جانب المتهم ؛ فقد أجازه أبو حنيفة ومنعه أبو يوسف . ورجح صاحب فتح القدير رأى أبى حنيفة فى جواز التوكيل بالجواب من جانب المتهم فقال : ولا شك أن كلام أبى حنيفة فيه أظهر منه فى الوكالة بالإثبات، لأن الشبهة التى بها منع أبو يوسف هناك لا تمنع عند دفع التهمة ، بل تقتضى أن يقول بجواز الوكالة فى الدفع ، لأن الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال على

العفو صحيحة . ومعنى ذلك أنه إذا كان وجه اعتراض أبى يوسف على التوكيل باثبات الحدود والقصاص هو الخوف من أن يثبت الحد مع تمكن الشبهة ، وهى احتمال عفو المجنى عليه أو وليه دون علم الوكيل ، فإن هذا الاعتراض لا يستقيم عندما يكون التوكيل لدفع التهمة ، لأن الوكيل إنما يسعى لدرء الحد ، والحد يندرىء بالشبهة ، فهى إن صلحت مانعا من جواز التوكيل بالإثبات فإنها لا تصلح مانعا من جواز التوكيل بالدفع أو الجواب .

ويلاحظ أن اختلاف أبى حنيفة وأبى يوسف إنما يقتصر على الحالة التى يحضر فيها الوكيل فى غيبة موكله ، فقد أجاز أبو حنيفة التوكيل فى هذه الحالة ومنعه أبو يوسف ، أما إذا حضر الوكيل مع موكله فلا خلاف بينهما على جواز التوكيل . ويلاحظ أيضا أن اختلافهما إنما ينصب على القصاص وعلى الحدود التى تلزم فيها المطالبة وهى القذف والسرقة على مذهب الحنفية ، أما الحدود التى تتمحض عدوانا على حق الله كالزنا والحرابة فينبغى أن يكون التوكيل بإثباتها ودفعها جائزا باتفاق ، لأن ما يحترز عنه أبو يوسف إنما يصدق فحسب على القصاص والسرقة والقذف ولا يصدق على بقية الحدود ، لما هو معلوم من أن الحد إذا بلغ الإمام فليس لأحد أن يعفو عنه ، وقد كان احتمال العفو هو الشبهة التى دعت أبا يوسف إلى الاعتراض على جواز التوكيل بالإثبات ، فإذا انتفت جاز . وعلى كل حال فإذا كان التوكيل بإثبات بقية الحدود يمكن أن يكون فيه مقال فلا نعتقد أن التوكيل بدفع هذه الحدود يتسع لأى مقال . ولهذا يمكن القول بأن المذهب الحنفى يجيز للمتهم فى كل الأحوال أن يوكل غيره للدفاع عنه أمام القضاء سواء كان محل الاتهام من جرائم التعزير أو الحدود أو القصاص ، وسواء حضر الوكيل مع المتهم أو حضر عنه عند غيابه .

مذهب الحنابلة : لا خلاف عند الحنابلة على جواز التوكيل فى إثبات القصاص وحدّ القذف فى حضرة الموكل وغيبته لأنهما من حقوق الآدميين وتدعو الحاجة إلى التوكيل فيهما لأن من له حق قد لا يحسن الخصومة فيه أو لا يحب أن يتولاها . ومقتضى مذهبهم أن يكون التوكيل جائزا فى إثبات كل جريمة تقع عدوانا على حق العبد .

أما الجرائم التى يقع العدوان فيها على حق الله – كالزنا ونحوه – فجمهور الحنابلة على جواز التوكيل فى إثباتها ، وقال أبو الخطاب لا يجوز لأنها تسقط بالشبهات وقد أمرنا بدرئها ، والتوكيل يوصل إلى إيجابها فلزم ألا يجوز . أما فقهاء المذهب فسندهم حديث العسيف ، وفيه قال ﷺ : « واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها » ، فغدا عليها أنيس فاعترفت فأمر بها فرجمت ، فقد وكله ﷺ فى إثبات حد الزنا وفى استيفائه جميعا . أما احتمال الشبهة فقد قال فقهاء

المذهب أنه لا يقدح ، لأن الوكيل يقوم مقام الموكل فى الإثبات، ولما كان هذا مأمورا بدرء الحد بالشبهة فكذلك وكيله ، فلم يكن احتمال الشبهة مانعا من جواز الوكالة فى الاثبات .

وإذا كنا نلمس فى الفقه الحنبلى خلافا بالنسبة إلى جواز التوكيل بإثبات بعض الجرائم – لمقام الشبهة – فإننا لا نجد فيه على أى حال خلافا فى جواز التوكيل بالجواب أو الدفاع فى أى جريمة ، لأن حق الشخص فى الدفاع عن نفسه أيا ما كانت الجريمة المنسوبة إليه هو من حقوقه الخالصة لا من حقوق الله ، والقاعدة عند الحنابلة أن التوكيل جائز فى كل حق آدمى مما تجوز فيه النيابة . يضاف إلى ذلك أن الشبهة التى دعت بعض فقهاء المذهب إلى منع التوكيل بالإثبات لا تصلح مانعا من التوكيل بالجواب أو الدفاع ، لأن نظرية الشبهة إنما تقررت لرعاية حق المتهم ، ورعاية حقه لا تقتضى منعه من توكيل غيره للدفاع عنه ، بل تقتضى على العكس إجازة التوكيل .

مذهب الشافعية : يجيز الشافعية التوكيل فى إثبات الجرائم التى تقع عدوانا على حق خالص للعبد أو على حق له يختلط بحق الله ولكن حق العبد فيه غالب . أما الجرائم التى تقع عدوانا على حقوق الله الخالصة فلا يجيزون التوكيل فى إثباتها مطلقا لأنها تندرىء بالشبهة . ويصح عندهم مع ذلك التوكيل فى إثباتها إذا لم يكن المقصود بذلك إيقاع حدها بل درء حد غيره ، ولهذا أجازوا للقاذف أن يوكل فى إثبات زنا المقذوف ليدرأ حد القذف عن نفسه . جاء فى مغنى المحتاج : إنما يمتنع إثبات الحدود لابتنائها على الدرء ، نعم قد يقع إثباتها بالوكالة تبعا بأن يقذف شخص آخر فيطالبه بحد القذف ، فله أن يدرأ عن نفسه بإثبات زناه بالوكالة أو بدونها ، فإذا ثبت أقيم عليه الحد .

وليس فى فقه الشافعية ما يمنع المتهم من توكيل غيره للدفاع عنه ، بل مقتضى مذهبهم جواز ذلك ، لأن درء التهمة حق للمتهم والتوكيل جائز فى كل حق آدمى مما تجوز فيه النيابة . ولا فرق فى هذا الصدد بين أن تكون الجريمة المسندة للمتهم واقعة على حق الله أو لآدمى . يؤكد ذلك ما قدمناه من أنهم يجيزون للقاذف أن يوكل غيره لإثبات زنا المقذوف إذا طلب هذا إقامة حد القذف عليه ، فقد خالفوا بهذا الحكم أصلهم وهو حظر التوكيل فى إثبات الحدود التى تقع عدوانا على حق الله إذا كان إثباتها من لوازم الدفاع ، فدل هذا على أنهم يجيزون للمتهم فى سائر الأحوال أن يوكل غيره للدفاع عنه .

مذهب المالكية : المذهب عندهم جواز التوكيل فى الخصومة إدعاء وجوابا ، أى إتهاما ودفاعا . ولم أعثر فيما قرأت حتى الآن من مؤلفاتهم على أحكام خاصة تتميز بها جرائم الحدود والقصاص . ويمكن القول باطمئنان بأن فقهاء المالكية لا يمنعون

التوكيل بالدفاع لأن الوكالة كما عرفها ابن الحاجب نيابة فيما لا تتعين فيه المباشرة ، وليس فى قواعد المشرع ما يوجب على من اتهم بجرم أن يتولى بنفسه مهمة الدفاع عن نفسه ، وإنما الدفاع حق له إن شاء أن يباشره بنفسه فذلك هو الأصل ، وإن شاء أن يوكل فيه غيره فذلك له .

والخلاصة أن المذاهب الأربعة – فيما عدا رأيا مرجوحا فى المذهب الحنفى – متفقة على أن للمتهم أن يوكل غيره للدفاع عنه أمام القضاء ، سواء تعلق الاتهام بحد أو قصاص أو بما يوجب التعزير ، وإنما الخلاف فى التوكيل بالاثبات وهو خارج عن موضوع البحث .

قيود التوكيل بالخصومة فى الفقه الشرعى :

عنى الفقهاء بالبحث فى مدى حق الخصم فى توكيل من يمثله فى الخصومة وهل هو حق مطلق له أو يتوقف على رضا خصمه .

أما **الشافعية** فلا يجعلون التوكيل رهنا برضا الخصم ، وإنما المذهب أنه حيث يكون التوكيل جائزا فلا عبرة برضا الخصم ولا باعترافه ، لأن التوكيل حق لكل خصم فلا تتوقف مباشرته على رضا خصمه . جاء فى مغنى المحتاج : ويصح التوكيل فى الدعوى والجواب للحاجة وإن لم يرض الخصم لأنه محض حقه وسواء كان ذلك فى مال أم فى غيره .

وهذا هو رأى **الحنابلة** أيضا لأن الخصومة عندهم حق تجوز النيابة فيه فكان لصاحبه الاستئثار به بغير رضا خصمه .

أما **المذهب الحنفى** ففيه خلاف ؛ ورأى أبى حنيفة أنه لا يجوز التوكيل بالخصومة من قبل المدعى أو المدعى عليه إلا برضا الخصم ما لم تكن هناك ضرورة من مرض أو سفر . أما صاحباه فقالا : يجوز التوكيل بغير رضا الخصم .

وحجة الصاحبين أن التوكيل بالخصومة تصرف فى خالص حق الموكل لأنه وكله بالجواب والخصومة لدفع الخصم عن نفسه ، وذلك حقه لا محالة ، وتصرف الشخص فى خالص حقه لا يتوقف على رضا غيره كالتوكيل باقتضاء الحق .

أما حجة أبى حنيفة فهى أن حق الخصم على خصمه أن يحضر أمام القضاء بنفسه ليجيبه عما يدعيه عليه ، فلا يجوز له أن يفوت حق خصمه بإيفاد وكيله إلا برضاه . ولا يقال أن الخصومة حق يجرى التوكيل فيه كسائر الحقوق ، لأن الحق هو الدعوى الصادقة والإنكار الصادق ، ودعوى المدعى خبر ، والخبر يحتمل الصدق والكذب ، وكذا يحتمل السهو والغلط ، وكذلك إنكار المدعى عليه يحتمل ذلك ، فلا يزداد الاحتمال فى خبره بمعارضة خبر المدعى ، فلم يكن كل ذلك حقا ، فكان الأصل ألا يلزم به جواب . إلا أن الشارع أوجب الجواب لضرورة فض الخصومات وقطع المنازعات

المؤدية إلى الفساد ولضرورة إحياء الحقوق الميتة . وحق الضرورة يصير مقضيا بجواب الموكل فلا تلزم الخصومة عن الوكيل من غير ضرورة . ويضيف أبو حنيفه سببا آخر فيقول : لو فرضنا الخصومة حقا خالصا للخصم فإن تصرف الإنسان فى خالص حقه إنما ينفذ إذا لم يتعدّ إلى الاضرار بغيره ، ولا شك أن الناس يتفاوتون فى الخصومة كما صرح ﷺ فى الحديث ، فبعضهم أشد خصومة من الآخر ، وربما يكون الوكيل بحجته قويا فيعجز من يخاصمه عن إحياء حقه فيتضرر به ، لأن الوكيل إنما يقصد عادة لاستخراج الحيل والدعاوى الباطلة ليغلب وإن لم يكن الحق معه كما أفاد الحديث ، وفى هذا ضرر بالآخر فلا يلزم إلا بالتزامه ليكون الضرر الذى يصيبه مضافا إليه إلا إذا كان الخصم معذورا بسبب مرض أو سفر فإنه يعجز عن الجواب بنفسه مع غيبته أو مرضه .

وتوسط بعض فقهاء الحنفية فقالوا يترك أمر التوكيل للقاضى ، فإذا علم أن الممتنع عن قبول توكيل خصمه إنما يمتنع تعنتا قُبل توكيله رغم إباء الخصم الآخر واعتراضه ، وإذا علم من الموكل أنه يقصد إيقاع الضرر بخصمه لم يقبل توكيله إلا برضا الخصم . وبهذا الرأى أفتى متأخرو الحنفية .

أما **المالكية** فالأصل عندهم جواز التوكيل دون توقف على رضا الخصم ، غير أنهم مع ذلك وضعوا على هذا الأصل قيودا تكاد تنتهى به عملا إلى ما انتهى إليه أبو حنيفة . وعلة إيجابهم تلك القيود هى حرصهم الشديد على تحقيق التكافؤ بين الخصوم أمام القاضى ومنع بعضهم – عن طريق التوكيل – من الإضرار بالبعض .

ويكاد المالكية رغم أصلهم المعلن أن يلزموا كل خصم بمواجهة خصمه بنفسه وألا يستتر خلف وكيله إلا أن يرضى بذلك خصمه ، ما لم يكن هناك عذر من مرض أو سفر .

وأقصى ما يجيزه المالكية للخصم أن يوكل عنه واحدا بغير رضا خصمه ، فلا يجوز له أن يوكل أكثر من واحد إلا برضاه . ويلتزم المالكية هذا الرأى بصرامة فنراهم يمنعون الخصم من توكيل اثنين ولو صرح فى التوكيل بمنعهما من الحضور معا بل يحضر أحدهما فقط فإذا عرض له مانع حل الآخر محله . ولعلهم قدروا أنْ تعاقب الوكلاء على الخصم يرهقه كما يرهقه تكاثرهم عليه ، فجعلوا للتعاقب من حيث المنع حكم التكاثر . ولعل أظهر ما يدل على حرص المالكية على تحقيق المساواة الشكلية بين الخصوم ما قرروه من أنه إذا تعدد المدعون وكان المدعى عليه واحدا لم يجز أن يحضروا جميعا لمخاصمته، بل يجب عليهم تقديم واحد منهم لينوب عنهم . جاء فى مواهب الجليل : قال مالك فى ورثة ادعوا منزلا فى يد رجل لا يخاصمه كل واحد عن نفسه بل يقدمون رجلا يخاصمه .

ويبين من أقوال فقهاء المذهب أيضا أنهم لا يعتبرون حق الخصم فى توكيل واحد عنه بغير رضا خصمه حقا مطلقا له ، بل يقيدون هذا الحق بقيود تكفل عدم الإضرار بخصمه . وأول هذه القيود ألا يكون الخصم قد قصد باختيار وكيله الكيد لخصمه . ويتحقق هذا القصد إذا كانت بين الوكيل والخصم الآخر عداوة ، فحينئذ لا يجوز توكيله ولو كان هو الوكيل الوحيد ، وعلى الخصم فى هذه الحالة أن يختار وكيلا غيره أو أن يمثل أمام القاضى بنفسه . ومن القيود كذلك أن يكون التوكيل فى بداية الخصومة لا فى إبّانها ، لأن التوكيل المتراخى يطيل أمد النزاع فيتضرر بذلك الخصم . جاء فى الشرح الصغير وفى شرح منح الجليل : يمتنع التوكيل – ولو كان واحدا – إذا قاعد الخصم خصمه بين يدى القاضى ثلاثة مجالس ولو فى يوم واحد ، فليس له أن يوكل عنه أحدا يخاصم عنه خصمه إلا برضاه لانعقاد المقالات بينهما وقرب انفصال خصومتهما ، فالتوكيل حينئذ يؤدى إلى تجديد المنازعة وطولها فلا خير فيه ، وذلك ما لم يكن انسحاب الخصم وإيفاد الوكيل – بعد تعدد المجالس – لعذر من مرض أو سفر فله حينئذ التوكيل . وعدد المجالس ليس مطلوبا لذاته ، بل لدلالته على أن الخصومة قطعت شوطا أوشك الحق معه أن يظهر . والغالب أن يكون ذلك بعد ثلاثة مجالس ، فإذا قطعت الخصومة هذا الشوط بعد مجلسين فقط كان لهما حكم الثلاثة . وهذا ما صرح به ابن رشد وهو من كبار فقهاء المذهب . ويمضى المالكية فى رعاية حق الخصم إلى مدى أبعد ، إذ يمنعون الخصم من عزل وكيله إذا قاعد خصمه عند القاضى ثلاثة مجالس ، سواء قصد بعزله أن يوكل غيره بدلا منه أو أن يباشر هو الخصومة بنفسه ، لأن فى ذلك تعطيلا للفصل فى الخصومة يتضرر منه الخصم فلا يجوز إلا برضاه ، وذلك إلا أن يظهر من الوكيل غش أو ميل إلى خصمه . بل إن المالكية يمنعون الوكيل نفسه من عزل نفسه إذا قاعد خصم موكله ثلاثا ولو فى يوم واحد ويلزمونه بمتابعة الخصومة ، وذلك لنفس العلة .

ويتضح مما سبق أن الفقه مجمع على أن الوكالة بالخصومة جائزة إذا ارتضاها الخصم ، ومن ثم فليس للقاضى أن يمنع الوكيل من الحضور إذا ارتضى الخصم الآخر وكالته . ويتضح كذلك أن جمهور الفقهاء – وهم الصاحبان من الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية – يجيزون الوكالة عن الخصم بدون رضا خصمه وإن حرص المالكية مع ذلك على تقييدها بقيود تحول دون الاضرار بحق الخصم الآخر . وليس بين الفقهاء فيما نعلم من شرط رضا الخصم بالوكالة مطلقا غير أبى حنيفة وحده . وليس فى المسألة نص صريح وإنما هى من المجتهدات . ويرجع اختلاف الرأى فيها كما ذكرنا إلى اختلاف نظرة الفقهاء إلى التوكيل بالخصومة ، فمن رآه حقا خالصا للخصم أجازه دون توقف على رضا

خصمه ، ومن رآه حقا للخصم يتعلق به حق لخصمه قيده بما يدرأ الضرر عن هذا الخصم إما باشتراط رضاه فى كل حال أو باشتراطه فى بعض الأحوال .

مدى حق الوكيل فى الاقرار والانكار :

لا خلاف بين فقهاء الشريعة على حق الوكيل بالخصومة فى الانكار ، سواء صرح الموكل فى توكيله بذلك أو لم يصرح . أما الوكالة فى الاقرار فمحل خلاف ؛ فمن الفقهاء من منعها ومنهم من أجازها . واختلف القائلون بالجواز فى مطلق الوكالة على الخصومة ، هل يتضمن الاقرار أم لا ؟

وقد اتفق جمهور الأئمة على أنه يجوز للخصم أن يوكل غيره فى الإقرار ، وذهب الشافعى فى أحد قوليه إلى عدم الجواز ، وشبه الاقرار فى هذا المقام بالشهادة واليمين .

واختلف الجمهور فيما إذا وكل الخصم غيره فى الخصومة وأطلق الوكالة فلم يستثن منها الإقرار ولم يصرح بدخوله ، فقال المالكية والحنابلة ونفر من الحنفية لا يجوز للوكيل الإقرار ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بجوازه ولكنهما مع ذلك منعاه فى الحدود والقصاص من باب الاستحسان .

واحتج القائلون بالمنع ابتداء بأن الاقرار معنى يقطع الخصومة وينافيها فلا يملكه الوكيل ، لأنه مأمور بالخصومة وهى منازعة ، والاقرار يضاد الخصومة لأنه مسالمة ، والأمر بالشيء لا يتناول ضده ، ولهذا لا يملك الصلح والإبراء. أما القائلون بالمنع استثناء فالقياس عندهم جواز الاقرار كما فى سائر الحقوق لقيام الوكيل مقام الموكل ، غير أنهم منعوه استحسانا فى الحدود والقصاص لشبهة عدم الأمر به . ومن هذا يتضح أن الإجماع منعقد على أن مطلق الوكالة على الخصومة فى الحدود والقصاص لا يتضمن الإقرار .

التعقيب على المبادىء التى قررتها محكمة عجمان الشرعية :

أولا : قضت محكمة عجمان بأن حضور وكيل عن المتهم غير لازم بل غير جائز شرعا ، وهذا القضاء غير صحيح فى عمومه . أما أن حضور الوكيل غير لازم فصحيح ، إذ ليس فى نصوص الشريعة ما يوجب حضور وكيل عن المتهم أو معه مهما يكن جسامة الجرم المنسوب إليه . بيد أن عدم اللزوم لا يقتضى عدم الجواز ، لأن الأمر الأول يعنى أنه ليس ثمة نص يلزم ، أما الثانى فيقتضى وجود نص أو أصل يحظر ، وليس لشيء من ذلك وجود . ولهذا رأينا الفقهاء يجيزون الوكالة فى الخصومة سواء فى الدعوى أو فى الجواب ، وإنما كان اختلافهم فى مدى توقفها على رضا الخصم . والاجماع منعقد على أن الخصم إذا قبل الوكيل فلا يجوز للقاضى أن يرده أو يحول بينه وبين ما وكل فيه .

ويبين من وقائع الدعوى التى كانت مطروحة على محكمة عجمان أن النيابة العامة – وهى الخصم الآخر – لم تعترض على حضور وكيل عن المتهمين ، بل أنها هى التى طلبت من المحكمة تعيين محام للدفاع عن كل منهما ، لكن المحكمة لم تستجب لطلبها بدعوى أن هذا الأمر غير جائز شرعا . والقول بعدم الجواز من جانب المحكمة غير سديد لما قدمنا .

ثانيا : عللت محكمة عجمان قضاءها بأنه لما كانت الوكالة تؤدى إلى صحة إقرار الوكيل على موكله وكان ذلك ممتنعا فى القصاص والحدود فإنه يتعين القول بعدم جواز الوكالة فى هذا المجال . وقد أخطأ الحكم فى هذا التعليل أيضا وخالف به ما اتفق عليه جمهور الفقهاء . فالمالكية يصرحون بأن الوكالة على الخصام لا تستلزم الوكالة على الاقرار ، والحنابلة يقررون بأنه إذا وكل رجلا بالخصومة لم يقبل إقراره على موكله ، والمنع قول الشافعية أيضا ، وهو كذلك مذهب الحنفية فى القصاص والحدود . وليس فى الفقه على أى حال من منع الوكالة فى الخصومة حذرا من أن يقر الوكيل على موكله ، وإنما كان المنع عند من منع لعلة أخرى وهى رعاية حق الخصم الآخر لا رعاية حق الموكل . فإذا لم يكن من شأن الوكالة أن تلحق بالخصم ضررا أو كان ذلك من شأنها ولكنه رضى بها فليس للقاضى أن يتدخل فى الأمر وأن يرد الوكيل . وإذا فرضنا جدلا أن الوكيل بالخصومة تجاوز حدود وكالته فأقر على موكله فالرأى متفق على أن هذا الاقرار لا ينفذ فى حق الموكل ، ومن الفقهاء من جعله سببا لانتهاء وكالته . ونضيف إلى ما تقدم أن تعليل المحكمة إذا أخذناه على ظاهره فإنه يفضى إلى شذوذ ، لأنه يؤدى بمفهوم المخالفة إلى جواز التوكيل فى جرائم التعزير مع أن حاجة المتهم إلى من يقف بجانبه ويحمل عنه عبء الدفاع فى جرائم الحدود والقصاص أشد . لكن المحكمة عكست الآية فضيقت عليه فيما كانت التوسعة فيه أولى وأوجب .

والغريب فى الأمر أن محكمة عجمان لم تنتبه إلى أن تنظيم الدعوى الجنائية أمام القضاء قد طرأ عليه تغيير لم يكن للسلف عهد به ، وكان هذا الأمر حريا بأن يحملها على القول بعكس ما انتهت إليه . ذلك بأن الخصم الرئيسى الذى قدم المتهمين للمحاكمة أمامها لم يكن هو المجنى عليه نفسه ولا ذويه بل كانت النيابة العامة ممثلة فى واحد من أعضائها . والنيابة العامة جهاز أنشأته الجماعة وعهدت إليه بتحقيق الدعاوى الجنائية وفوضته فى تقديم المتهمين إلى القضاء والمطالبة بتوقيع العقوبة المقررة شرعا أو قانونا على كل منهم . فالطرف الآخر فى الخصومة التى كانت معروضة على المحكمة لم يكن الخصم نفسه بل وكيله ، وهو وكيل محترف له من العلم والخبرة ما يجعله قادرا على بسط حجة موكله على خير وجه وأكمله ، وله من النفوذ والسلطة ما يمكنه من جمع أدلة

الاتهام من مختلف المظان . ولم تر المحكمة مع كل ذلك بأسا من أن تفسح المجال أمام المدعى لينيب عنه وكيلا له من المزايا ما قدمنا وأن تضيق فى الوقت نفسه على المتهم فتحرمه على الرغم من دقة موقفه من أن يمارس ذات الحق ، وهذا إخلال بمبدأ المساواة وهو مبدأ واجب الاحترام فى الدعاوى عموما وفى الجنائية خصوصا .

ثالثا : ذكرت محكمة عجمان أن حكم المادة ٢/١١٩ من قانون الاجراءات الجزائية يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية وأنه يتعين لذلك إطراحه . وقد رأينا أن نصوص الشريعة وأصولها العامة لا تحظر الوكالة بالخصومة ، بل إن الفقه على جوازها . وإذن فالقول بالتعارض غير صحيح .

على أنه إذا كان التعارض منتفيا لما قدمنا فقد يقال إن التطابق غير قائم ، لأن نص القانون يجعل حضور المدافع واجبا والفقه الشرعى يجعله جائزا ، والوجوب غير الجواز ، فكان الاختلاف بين القانون وأصول الشريعة قائما من بعض الوجوه . غير أن هذا القول مردود بما هو مقرر لدى علماء الأصول من أن لولى الأمر أن يجعل المباح واجبا أو محرما إذا اقتضت ذلك فى بعض الظروف مصلحة عامة . فإذا ألزم بمباح فيه مصلحة أو نهى عن مباح فيه ضرر وجب امتثال أمره ونهيه ، وهذا ما يعرف بتحجير المباح ، والشواهد عليه فى الفقه كثيرة ، ومن بابه كل ما ينطوى تحت اسم السياسة الشرعية . فإذا قدر ولى الأمر أن المصلحة العامة تقتضى أن يكون لكل متهم بجريمة معاقب عليها بعقوبة خطيرة من يتولى الدفاع عنه وأوجب على المحكمة أن تعين له مدافعا إذا بان لها عجزه ، فإن هذا التقدير يوافق الشرع ولا يخالفه لأن فيه زيادة احتياط للدماء والأطراف والحريات ، وصيانتها من مقاصد الشرع .

التعقيب على حكم المحكمة الاتحادية العليا :

لم تصرح المحكمة العليا بتخطئة محكمة عجمان ، إلا أن عبارة حكمها تدل على أنها لا تشاطرها الرأى فيما ذهبت إليه من أن المادة ٢/١١٩ اجراءات تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية . ومذهب المحكمة العليا أن توكيل المتهم محاميا للدفاع عنه أمام القضاء جائز لا فى الجرائم التعزيرية وحدها ، بل وفى الحدود والقصاص أيضا. وأكدت المحكمة مذهبها حين عرضت عليها الدعوى التى فصلت فيها محكمة عجمان – ثم من بعدها محكمة استئناف الشارقة الاتحادية – حيث قدم المتهمان إلى المحكمة العليا مذكرة أوضحا فيها عدم قدرتهما المالية على توكيل محام وطلبا منها أن تندب لهما محاميا على نفقة وزارة العدل فاستجابت المحكمة لطلبهما وندبت محاميا للدفاع عنهما أمامها . وحاولت المحكمة العليا أن توفق بين أحكام الشريعة الإسلامية وحكم المادة ١١٩ من قانون الاجراءات ، فقررت بأن قواعد الشريعة لم ترتب بطلانا على انعقاد المحاكمة دون حضور محام وأن المادة ١١٩ وإن أوجبت

تعيين وكيل للدفاع عن المتهم فى جريمة عقوبتها الموت أو الحبس المؤبد إذا كان غير مقتدر ماليا إلا أنها لم ترتب على مخالفة حكمها. بطلان إجراءات المحاكمة. وخلصت المحكمة إلى القول بأنه لا يسوغ القول بوقوع البطلان بغير نص سواء أكان مصدره شريعة الإسلام أو قانونا يتفق مع أحكامها. وبهذه العبارة الواضحة أفصحت المحكمة العليا عن انحيازها إلى مذهب البطلان القانونى، وحاصله أنه حيث لا نص فلا بطلان، أى أن المشرع وحده هو الذى يتولى تحديد حالات البطلان، فلا يجوز للقاضى أن يقرر البطلان فى حالة غير ما ورد به النص.

ومذاهب البطلان فى الفقه عديدة، ولا يعتبر مذهب البطلان القانونى أرجحها ولا هو أكثرها ذيوعا فى التشريع والقضاء المقارنين. ولو أن المحكمة العليا اعتنقت هذا المذهب والتزمته فى عامة أحكامها لقلنا هى وجهة نظر أخذت بها المحكمة لخلو التشريع الوطنى من تنظيم للمسألة، سواء وافقناها على رأيها أو خالفناها. لكن المطلع على قضاء هذه المحكمة وعلى قضاء المحاكم الدنيا يكتشف بغير عناء أن المحاكم فى دولة الأمارات العربية المتحدة لا تعتنق مذهب البطلان القانونى بل تعتنق مذهب البطلان الذاتى، ومقتضاه أنه لا يلزم لتقرير البطلان أن يكون منصوصا عليه صراحة فى كل حال على حدة، بل يكفى لتقريره أن يكون الاجراء مشوبا بعيب جوهرى. والشواهد على ذلك كثيرة، فقد استقرت أحكام القضاء فى دولة الأمارات على أن صدور الأحكام باسم رئيس الدولة إجراء يتعلق بالنظام العام وأن خلو الحكم من هذا البيان يجعله باطلا بطلانا مطلقا لفقدانه عنصرا جوهريا من عناصر شرعيته. واستقرت كذلك على أن القواعد المتعلقة بتشكيل المحاكم تعتبر من النظام العام لأنها تنظم سلطة عامة من سلطات الدولة ويقصد بها تحقيق العدالة على وجهها الأكمل، ومن ثم فلا يجوز مخالفتها. وبناء على ذلك قضى بأن تشكيل محكمة أول درجة من قاضيين اثنين بدلا من قاض فرد يعد مخالفا للقانون ومبطلا للحكم الصادر منها. واستقرت كذلك على أن إجراءات إصدار الأحكام من أسس النظام القضائى وأن مخالفة الأصول المقررة فى شأنها يترتب عليها بطلان الحكم بطلانا يتعلق بالنظام العام. ومن هذه الاجراءات تدوين الحكم وتسبيبه والتوقيع عليه من جميع أعضاء الهيئة التى أصدرته والنطق به فى جلسة علنية. واستقرت أحكام القضاء كذلك على أن القواعد المنظمة لمواعيد الطعن تتعلق بالنظام العام وأن مخالفتها يؤدى بقوة القانون إلى سقوط الحق فى الطعن. واطرد قضاء المحكمة العليا على أن القانون الخاص بتنظيم حالات وإجراءات الطعن بالنقض قد أوجب – بالنسبة للطعون التى يرفعها المحكوم عليهم – أن يوقع أسبابها محام مقبول أمام المحكمة الاتحادية مما مفاده بطلان الطعن جزاء إغفال توقيعها من محام مقبول. وتنبغى الإشارة إلى أن القوانين

النافذة فى دولة الإمارات وإن تضمنت القواعد السابقة إلا أنها لم تنص على البطلان عند مخالفة أى منها ، ومع ذلك فقد استقر القضاء – باجتهاده – على ترتيب البطلان جزاء على مخالفتها ، مما يقطع بأن مذهب لا بطلان بغير نص ليس هو مذهب القضاء فى دولة الإمارات وعلى رأسه المحكمة العليا . بل إن المحكمة العليا نفسها لا تكتفى بتقرير البطلان فى الأحوال التى يوجب المشرع فيها شكلا معينا فى الاجراء القانونى ، بل تعمد أحيانا إلى القياس لإيجاب شكل معين فى إجراء لم ينص القانون على الشكلية فيه ثم ترتب البطلان على إغفال هذا الشكل . فقد قضت بأنه وإن كان القانون لم يشترط صراحة فى المذكرة التى يودعها المطعون ضده بدفاعه أن تكون موقعة هى الأخرى كصحيفة الطعن من محام أمام هذه المحكمة ، إلا أن وجوب توقيع تلك المذكرة من محام مقبول أمام هذه المحكمة أمر تستلزمه طبيعة المنازعة أمام محكمة النقض باعتبارها محكمة قانون ، ومن ثم لزم أن يكون أطراف النزاع على مستوى أهمية ودقة هذا النوع من المنازعة فى القانون أمام محكمة النقض ، وأن الحكمة التى حدت بالمشرع إلى النص صراحة على ضرورة توقيع صحيفة الطعن من محام مقبول للمرافعة أمام المحكمة الاتحادية العليا هى ذاتها التى تتطلب أن تكون مذكرة المطعون ضده بدفاعه موقعة هى أيضا من محام مقبول للمرافعة أمام المحكمة الاتحادية العليا ، ولما كانت مذكرة المطعون ضدها موقعة من محام غير مقبول للمرافعة أمام هذه المحكمة فإنه يتعين عدم قبولها (الاتحادية العليا – مدنى – ١٩٨٠/١١/١٩ مجموعة عبد الله راشد جـ ٨ ص ٣٣٥٨ رقم ٨٩١) .

وعرضت بعض المحاكم صراحة لموضوع البطلان وبينت موقف التشريع فى دولة الإمارات منه ثم أفصحت عن النظرية المختارة التى تعبر عن مذهب القضاء . فقد قررت محكمة استئناف دبى « أن التشريع المعمول به فى القضايا الحقوقية لا يعرف نظرية البطلان سواء المطلق منه أو النسبى أو المتعلق بالنظام العام أو ذاك المتعلق بمصلحة للخصم على ما بين هذه الأنواع من البطلان من فارق فى النتيجة والأثر . وإزاء غياب النصوص واستهداء بالفقه فى موضوع البطلان فإن الشكل فى الاجراء والجزاء على مخالفة هذا الشكل يختلف الرأى فيه توسيعا وتضييقا . والاتجاه الحديث يربط شكل الإجراء بالغاية منه بما يؤدى إلى جعل الشكل أداة نافعة فى الخصومة وليس مجرد قالب ، ومن ثم فإن ما تراه المحكمة أن الاجراء يكون باطلا إذا شابه عيب لم تتحقق بسببه الغاية من هذا الاجراء . وبناء على ما تقدم وبالرغم من عدم وجود النص الصريح على البطلان فإن ما انتهى إليه الحكم المستأنف من أن اسم المدعى عليه من بيانات الدعوى الجوهرية ، فإن أغفل أو كان غامضا لا يعرف فإن الغاية من اللائحة لا تتحقق بما يفضى إلى بطلان مثل هذه اللائحة (إستئناف دبى –

مدنى - ١٩٧٩/٥/٢٦ - مجموعة عبد الله راشد ج ٢ ص ٩٦٦ رقم ٢٥٦) .

وقد أخذت المحكمة العليا نفسها بهذا الرأى فقضت بأن رسالة القواعد الإجرائية فى ظل أحكام التشريع الإسلامى يجب أن تكون أداة طيعة ومطية ذلولا مأمون الطريق من شأنها تيسير سبل التقاضى ، ولذا لا يحكم ببطلان الإجراء الشكلى إلا إذا نص القانون على ذلك أو إذا شابه عيب لم تتحقق بسببه الغاية من الإجراء ، وهذا المبدأ العام يوفر المرونة فى سبيل تحقيق العدل الذى ينشده القضاء فى الإسلام ويقلل من دواعى البطلان دون انتقاص مما تكفله الإجراءات الشكلية من ضمانات للخصوم (الإتحادية العليا - نقض جزائى ١٩٨٥/٥/٢٧ - مجلة العدالة العدد ٤٥ أكتوبر ١٩٨٥ ص ١٥١) .

ويتضح مما سبق أن مذهب لا بطلان بغير نص ليس هو مذهب القضاء فى دولة الأمارات ، وأن الأحكام الصادرة منه بمختلف درجاته لا تستقيم على هذا المذهب ، بل هى مطردة على تقرير البطلان كلما فقد الإجراء شرطا من شروطه الجوهرية سواء صرح القانون بالبطلان أو لم يصرح . والشروط الجوهرية هى التى يؤدى فوات أى منها إلى فوات الغاية من الاجراء كما صرحت بذلك المحكمة العليا نفسها . ولا شك أن حضور محام عن المتهم فى الجرائم التى يعاقب عليها بالموت أو الحبس المؤبد هو من الشروط الجوهرية اللازمة لصحة المحاكمة عن هذه الجرائم لاتصاله الوثيق بحق الدفاع ، وهو كما تصفه المحكمة العليا حق مقدس (الإتحادية العليا - نقض جزائى - ١٩٨٠/٣/١٨). فإذا جرت محاكمة المتهم عن هذه الجرائم بغير حضور محام كان ذلك إخلالا خطيرا بحق الدفاع يعيب إجراءات المحاكمة بما يبطلها ويبطل تبعا لذلك الحكم الذى بنى عليها .

ويغلب على الظن أن المحكمة العليا عندما أصدرت حكمها الذى نحن بصدده كانت متأثرة على نحو ما بشناعة الجريمة المرتكبة من جهة ، وكانت من جهة أخرى على ما يشبه اليقين من أن وجه الرأى لن يختلف لو أنها ألغت الحكم وأعادت الدعوى إلى محكمة الموضوع لتحكم فيها مرة أخرى نظرا لأن إدانة المتهمين من قبل هذه المحاكمة إنما بنيت على إقرارهما الحر . غير أن ذلك كله لا يصلح مبررا فى نظرنا ، لما هو معلوم من أن الأسباب القانونية التى تعتمدها المحكمة العليا أساسا لأحكامها تنسلخ بمجرد صدورها عن الوقائع التى صدرت فى شأنها وتصبح مبادىء قانونية تتداولها المحاكم الأخرى ويتعامل الفقه معها باعتبارها مذهب القضاء . وكنا نفضل لو أن المحكمة العليا طرحت جانبا الظروف الخاصة بواقعة الدعوى والتزمت فى موضوع البطلان مذهبا وأكدت بطلان إجراءات المحاكمة ونقضت الحكم وأعادت الدعوى إلى

محكمة الموضوع لتفصل فيها مرة أخرى لتحمل هذه المحكمة مستقبلا وغيرها من المحاكم على التزام حكم المادة ٢/١١٩ من قانون الاجراءات ، وهو حكم لم يتقرر عبثا بل تقرر ليصون حقا هو حق الدفاع ، وهو من الحقوق التى تحرص الشريعة الإسلامية كل الحرص على صيانتها .

أبحاث

ابن رشد بين العقل والنقل

(٥٢٠ / ٥٩٥هـ –
١١٢٦ / ١١٩٨م)

د. بركات محمد مراد

ملخص :

١ – هدف البحث :

هدف معرفى ووجدانى وهو إلقاء الضوء على جانب فلسفى عميق عند مفكرينا المسلمين وخاصة فى ذلك المبحث الإسلامى الأصيل وهو محاولة الفلاسفة المسلمين التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة ، فقد شغل هذا المبحث كثيرا من هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل. وأخيراً ابن رشد الذى بذل مجهودا عقليا كبيرا فى هذه المحاولة ، حاولنا استقصاءه فى أهم مؤلفاته « مناهج الأدلة » و« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » حيث عوّل ابن رشد على استخدام البراهين العقلية الخالصة دون أساليب المتكلمين الخطابية أو الجدلية مع تأصيل إسلامى لهذا الاتجاه العقلى الفلسفى بآيات القرآن الكريم .

٢ – المنهج :

استخدمنا منهجاً تحليلياً حاولنا به استقصاء معالجة ابن رشد لهذا الموضوع الفلسفى فى ضوء نصوص من الكتابين السابقين استنادا إلى أن نصوص المفكر هى خير معبّر عن آرائه وأفكاره ، وخاصة

تلك المؤلفات التى ضمنها ابن رشد آراءه الخاصة دون تلك المؤلفات التى شرح فيها كتب أرسطو وعلق عليها .

٣ - ملخص :

قسمنا البحث إلى قسمين :

(أ) قسم خاص بسيرة حياة ابن رشد واتصالاته العلمية بمعاصريه وخاصة ابن طفيل ، مع ثبت لأهم مؤلفاته فى مختلف العلوم الفلسفية .

(ب) وقسم ثانى عالجنا فيه مشكلة التوفيق بين الدين والعقل وخاصة نقد ابن رشد للمحاولات السابقة التى اعتمدت على أساليب غير عقلية خالصة ، وموقف ابن رشد من دراسة الفلسفة والحكمة ، وعلاقة الحكمة بالشريعة ، وتحليل وافٍ لمفهوم التأويل العقلى عنده ثم تطبيق لنظريته فى تطابق العقل مع النقل فى مسألة البرهنة على وجود الله التى نقد فيها ابن رشد طائفة الحشوية والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وأخيراً الباطنية ، مستعيضاً عن براهينهم الجدلية ببراهين عقلية خالصة ، مُستنبطا كل ذلك من آيات القرآن الكريم . وأخيرا تعرضنا لتطبيق نظريته فى اتفاق الحكمة مع الشريعة على مشكلة وحدانية الله تعالى ، موضحين فى الخاتمة أثر ابن رشد فى الفلسفة الأوربية والعربية .

مقدمة :

يعتبر ابن رشد آية عقلية إسلامية ، حيث يمثل بسيرة حياته وانكبابه على تحصيل العلم والفلسفة نبراسا ، ومثالا للمفكر المسلم المجتهد ، الذى يوقف حياته على العلم ، متوفرا على منابع الحكمة يستقيها أنّى وجدت ، ملتقطا جواهرها من أعماق الفلسفة اليونانية حينا ، سابكا لِتِبْرِهَا فى بَوْتَقة الفكر الإسلامى الأصيل حيناً آخر ، متأسيا بالأثر الكريم القائل : « بأن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها ولو من أفواه المجانين » ، لذلك آثر أن يعرف الحق لذاته ، وأن يعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال .

ويعتبر ابن رشد آية إسلامية حيث يعبر بفكره وفلسفته عن العقلية الإسلامية الأصيلة فى أخص خصائصها ، فقد آثر أن تأتى فلسفته تعبيراً كاملاً عن خصائص الفكر الإسلامى حين يكون هذا الفكر صورة من صور الاستقلال ، وتعبيراً واضحاً عن الفطرة السليمة التى يدفع بها صاحبها سمواً إلى أقصى مداها ، فتأتى النتائج لازمة عن المقدمات لزوماً ضروريا ، وتعطى شجرة المعرفة ثمارا

طيبة ؛ تخبر عن تلك البذور الأصيلة التى نثرت فى تلك الأرض الطيبة .

وإذا اعتبر المفكرون والمؤرخون أن أخص خصائص الفكر الفلسفى الإسلامى هو التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين إفراز العقل الإنسانى السوى وعطاء الدين الخالص المنزل ، بين النظر العقلى المُستنبط ومبادىء العقائد المتلقاة بالإيمان القلبى ، فإن فكر وفلسفة ابن رشد هى خير تعبير عن هذه الخصيصة وخير مترجم عن تلك الميزة التى تميز هذا الفكر فى أسمى صوره العقلية .

وإذا كان الكندى الفيلسوف هو أول من بدأ تلك الرحلة العلمية الفلسفية على درب ذلك التوفيق العميق بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين ، وتسلم منه تلك الرسالة كل من الفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل كل يبنى لبنات فى تلك البناية السامقة من الفلسفة الإسلامية ، معبرين فى كثير من الجوانب عن تكامل المعرفة الإنسانية بدءا من الحس والمحسوس وتوسطاً بالعقل والمعقول وانتهاءً بالروحى والمفارق ، فإن فكر وفلسفة ابن رشد ، هى التمام لتلك البناية الضخمة ، والكمال لذلك التشييد الرائع ، الذى استغرق كثيراً من القرون واستنفد العديد من الجهود .

(أ) سيرته الذاتية

١ – نسبه :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد الفيلسوف . ولد عام ٥٢٠ هـ/١١٢٦ م ونشأ بقرطبة ، وكان جده يلقب أبا الوليد أيضا ، وكان قاضى القضاة بالأندلس ، ففيها درس مذهب الإمام مالك ، وهو المذهب الرسمى الذى كان يتبعه أهل الأندلس يحكى عنه « ابن الآبار » صاحب « تكملة الصلة » بأنه كان فقيها ، عالما حافظا للفقه ، بصيرا بأقوالهم نافذا فى علم الفرائض والأصول ، من أهل الرياسة والعلم ، والبراعة والفهم ، مع الدين والفضل والوقار ، وتقلد القضاء بقرطبة وسار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة ، ثم استعفى فأعفى ، ونشر كتبه وتواليفه ومسائله وتصانيفه ، وكان الناس يلجئون إليه ، ويعولهم فى مهماتهم عليه .

وقد توفى الجد الذى تجاوزت شهرته إلى بلاد المغرب عام ٥٢٠ هـ وقد كان أمراء المرابطين يلوذون به ويسترشدون برأيه فى الأمور الدينية ، بل أتيح له أن يقوم بدور سياسى خطير ، حين أرسل إلى مراكش فى أواخر دولة المرابطين للاستنجاد بأميرها حين تآمر المسيحيون بالأندلس مع الفونس ملك الفرنجة ، ومهدوا أمامه السبيل إلى غزو الأندلس .

وأيضا كانت هذه سيرة والد ابن رشد، فقد نشأ نشأة أبيه ، ونهج نهجه فى دراسته وولى قضاء قرطبة مثله ، وكانت وفاته فى عام ٥٦٤ هـ بعد أن شهد بزوغ نجم ابنه أبا الوليد ، ولمس ذكاءه ونبوغه فى تقلد تلك المكانة السامية التى يتركها له .

ولذلك ليس بالمستغرب أن تأتى حياة ابن رشد على نفس المثال الذى توالى فى تلك الأسرة التليدة الشرف ، فقد سلك بطبيعة تربيته وتاريخ أسرته مسلك أبيه وجده ، فنشأ نشأة دينية خالصة ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن أبيه أبى القاسم ، واستظهر عليه الموطأ حفظا ، وألم بمسائل علم الكلام ومدارسه ، ثم تتلمذ على أستاذه أبو مروان ابن مسرة وأساتذةٍ أجلاءِ آخرين كابن سمعون ، وأبو جعفر بن عبد العزيز، وأبو القاسم بشكوال وغيرهم . ثم تتلمذ على أبى جعفر هارون حيث درس على يديه الطب وفنونه ، آخذاً عنه كثيرا من علوم الحكمة والفلسفة .

وقد عاصر أبا بكر بن طفيل الفيلسوف الأندلسى صاحب القصة الشهيرة « حى بن يقظان » وصادقه وسار على نفس المنوال الذى اتبعه هذا الأخير فى قصته ، فى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ولئن كان ابن طفيل قد برع فى بناء تلك القصة الدرامية التى تعبر عن إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين القلب والعقل ، فإن ابن رشد يتفوق فى تقديم بناء فلسفى عقلى يعبر عن نفس المضمون الفكرى بكتابيه « فصل المقال » و« الكشف عن مناهج الأدلة » .

٢ – نشأته العلمية :

كان ابن رشد مجتهدا فى تحصيل العلم من منابعه وروافده المختلفة خاصة بعد ترجمة معظم المؤلفات اليونانية ، وشملت هذه الترجمات جوانب الفكر اليونانى من علوم طبيعية ورياضية وفلسفية ، لذلك جاءت إحاطته بهذه العلوم وبهذا الفكر عميقة ومتسعة وكان قد سبقه كثيرٌ من فلاسفة الإسلام الذين ألقوا كثيرا من الأضواء على هذا التراث الفكرى القديم كابن سينا والفارابى والغزالى بل وقامت مناظرات بين هؤلاء المفكرين ومجادلات أثرت الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية وهو ما يتضح مثلا من مناقشات الغزالى لكل من الفارابى وابن سينا فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ونقده لهما بل تكفيره لبعض هؤلاء الفلاسفة فى بعض المسائل الفلسفية التى وجد أنها تتعارض مع مبادىء العقيدة الدينية ، مما سيدفع ابنَ رشد إلى الرد عليه رداً فلسفياً فى كتابه « تهافت التهافت » .

ولم يقصر ابن رشد بحثه على الفلسفة فقط بل تعداها إلى معرفة عميقة وشاملة بالفقه الذى صنف فيه المؤلفات ، كما أحاط معرفة بعلم الكلام ومدارسه ورجاله بعد أن أدرك أهدافه ووسائله وغاياته . واشتغل أيضا ببعض العلوم الأخرى التى لا غنى عنها لمن أراد الفلسفة والحكمة واشتغل بها

فتعلم الطب وبرع فيه وألف فيه كتابه « الكليات » .

وينقل إلينا المؤرخون كابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » والذهبى ، والأنصارى وابن الآبار : « أنه لم يصرف ليلة من عمره بلا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة أبيه وربما شغله ذلك عن العناية لبيته ، أو إدخال المال لأيام عوزه ، فكان يبذل العطاء لقصاده ويلام أحيانا على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول : « إن إعطاء العدو هو الفضيلة . أما إعطاء الصديق فلا فضل فيه » وقد أعطى مرة رجلا أهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لأنه لا يأمن بوادر غضبه .

ويقول عنه « ابن الآبار » : « كان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا » ولكن هذا التواضع لم يدفعه يوما إلى أن يجلس مجالس اللهو مما استباحه جملة أبناء عصره ولم يجد فيه بعض العلماء غضاضة ، فكان يتعفف عن حضور هذه المجالس ، بل وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقا بعلمه ومكانه من القضاء وهو سليل بيت عريق من بيوتات الأندلس أنه أحرق شعره الذى نظمه فى الغزل والتشبيب أيام شبابه ، وعلى الرغم من هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه فى مواطن الحكمة وشواهد المثل ، كما يحكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى أبا تمام حبيب بن أوس ، والمتنبى ، ويكثر التمثل بهما فى مجلسه ويورده أحسن إيراد .

وقد وضع ابن رشد انتاجا ضخما فى الفلسفة كتب له الخلود ، وأثّر فيما أتى بعده تأثيرا كبيرا وقد وصلت إلينا كثيرا من هذه المؤلفات ما بين شروح وتحليل وتفسير لكتب أرسطو ومصنفاته أو تأليف وتوضيح لمذهبه الفكرى والفلسفى من مصنفات كاملة تبين وجهة نظره الخاصة أو نقده لغيره من المفكرين والعلماء ، ويقال : إنه سوّد فيما صنف وقيد وألف وهذب نحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره .

وبرع فى الطب كما برع فى الفلسفة فقد ألّف كتابه « الكليات » الذى يعد موسوعة طبية بمفهوم عصره ، كما كانوا يصفونه بأنه أوحد عصره فى الفقه حيث وضع كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » الذى يعتبر من عيون الفقه وأركانه ، ووصفه ابن الآبار بقوله : « وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وفضلا وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا » .

٣ – صلاته العلمية :

أما صلاته العلمية الوطيدة فكانت مع مفكرين عاصراه وبلغا معا ذروة الشهرة العلمية فى حياتهما وبعد مماتهما وهما العالم « ابن زهر » الذى تأثر به ابن رشد فى دراسته الطبية ، وأخبرنا فى كتابه « الكليات » وهو فى الطب ، أنه درس

جميع أنواع الأمراض دراسة عامة دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية ، بمعنى أنه بقى عليه أن يدرس علاج الأمراض الجزئية التى تصيب كل عضو من أعضاء الجسم ، وأنه ينتوى أن يكتب مؤلفا خاصا فى هذه المسائل . لكنه يعانى من ضيق وقته وانصرافه إلى الاشتغال بما هو أهم فى نظره من تلك الصنائع العملية ولذلك فهو يحيل قارئه إلى ما كتبه صديقه ابن زهر فيقول : « فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه أبو مروان ابن زهر . وهذا الكتاب سألته أنا إياه واستنسخته .. وهو كتاب الأقاويل الجزئية التى قلت فيها شديد المطابقة للأقاويل الكلية ، إلا أنه مزج هناك مع العلاج العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش » .

أما صلته بابن طفيل فقد كانت أقوى فقد سبقه هذا الأخير إلى ذلك المنحى الفلسفى الذى سيهتم به ابن رشد وهو منحى التوفيق بين الدين والعقل أو بين الحكمة والشريعة(١) ، كما أنه قدمه إلى أمير المؤمنين أبى يعقوب بن عبد المؤمن ، أمير دولة الموحدين ، وأثنى عليه عنده وفتح له أبواب البلاط الملكى ، مما ساعد على نشر فكره واشتهاره فى الأوساط العلمية الأندلسية . خاصة بعد أن أسند إليه أمير المؤمنين مهمة شرح مؤلفات أرسطو وتحليل فلسفته تحليلا علميا .

وقد ذكر « عبد الواحد المراكشى » قصة تقديم ابن رشد إلى أبى يعقوب يوسف ، فقال رواية عن أحد تلاميذ الفيلسوف وهو الفقيه أبو بكر بن يحيى القرطبى أنه لما دخل على أمير المؤمنين وجده هو وأبا بكر بن طفيل ، وأخذ هذا الأخير يثنى عليه ، ويذكر عراقة بيته وسلفه فى العلم عندئذ سأله الخليفة عن رأى الفلاسفة فى السماء : أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركه الحياء والخوف وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بعلم الفلسفة ، فأدرك الخليفة خوفه ، وأخذ يتكلم مع ابن طفيل فى المسألة ذاكراً ما قال أرسطو وأفلاطون موردا حجج أهل الإسلام عليهم فحينئذ اطمأنت نفسه ، فشرح رأيهم باسهاب حتى رضى عنه الخليفة وخلع عليه الخلع السنية .

وقد بدأ ابن رشد شروحه لكتب أرسطو بناء على رغبة أبداها الخليفة ، ونقلها إليه صديقه ابن طفيل فقد شكى الخليفة غموض كتب أرسطو ، وهو يرجع هذا الغموض إما إلى قلق عبارة أرسطو نفسه وإما إلى سوء عبارة المترجمين ، مما يقتضى بذل جهد كبير لفهم مقاصده ومراميه ، لذلك يتمنى أن يطلع ابن رشد بهذه المهمة العلمية الكبيرة ، من تلخيص وتقريب معانيها وآرائها إلى المشتغلين بالفلسفة بعد أن يكون قد فهمها أولا فهما دقيقا .

لذلك وفر ابن رشد نفسه على دراسة مؤلفات أرسطو بصفة خاصة وأخذ يضع

عليها الشروح والتحليلات متدرجا أثناء ذلك فى الوظائف الكبرى ، إذ عهد إليه أمير المؤمنين عام ٥٦٥ هـ بوظيفة القضاء بمدينة أشبيلية ، ولم يحل ذلك دون استمراره فى شروحه لأرسطو ، فقد شرح فى هذه المدينة أجزاء من كتاب « الحيوان » وكذلك انتهى من شرحه المتوسط لكتاب « الطبيعة » ثم عاد إلى قرطبة عندما وقع زلزال عظيم بقرطبة عام ٥٦٦ هـ وتابع شروحه لكتب أرسطو . لكن إقامته بقرطبة لم تدم ، حيث نهض بمهام عديدة اضطرته إلى القيام برحلات فى مختلف بقاع بلاد المغرب والأندلس بعد أن وثق فيه الخليفة ، وظل هكذا فى ترحال حتى دعاه أبو يعقوب عام ٥٧٨ هـ إلى مراكش . وجعله طبيبه الأول مكان ابن طفيل ، ثم ولاه وظيفة القضاء بقرطبة بعد موت القاضى أبى محمد بن مغيث .

ولما مات أبو يعقوب وخلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور بالله زادت مكانة ابن رشد حيث قربه الأمير على ما يذكر ابن أبى أصيبعة ، حين كان متوجها إلى غزو الفونس ملك أرجوان عام ٥٩١ هـ فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسس الدولة (دولة الموحدين) فأجلسه فى مكان الشيخ أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبى حفص الهنتاتى وهو صهر الخليفة .

يقول ابن رشد : « فإن أمير المؤمنين قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه أو يصل رجائى إليه » . ولذلك يقول ابن الآبار فى « أزهار الرياض فى أخبار عياض » : « تأصلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها فى ترفيع حال ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

٤ - نكبته وأسبابها :

ولكن الأيام قلبت لابن رشد ظهر المجن ، فسرعان ما تنكر له الخليفة فنقم عليه بعد الرضا وأمر باعتقاله وأهانه وأمره بأن لا يغادر « اليسانة » على مقربة من قرطبة وكانت مدينة خاصة باليهود ، كما أمر بإحراق كتبه ، وأصدر منشورا لعامة المسلمين ينهاهم فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو التفكير فى الاهتمام بها وكانت محنة ابن رشد المشهورة .

وقد اختلفت آراء الباحثين فى تعليلها ، حيث يرجعها البعض إلى أن أبا الوليد لم يكن فطنا أو حصيفا عندما أظهر شدة الولاء والمحبة لحاكم قرطبة أبى يحيى أخى المنصور مما أوغر عليه صدر أمير المؤمنين ، ويذكر كل من الأنصارى وابن أبى أصيبعة سببا آخر وهو أن « مما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده فى شىء من العلوم ، يخاطب المنصور بأن يقول : تسمع يا أخى دلالة على رفع الكلفة بينه وبين الأمير ، مما جلب عليه نقمة هذا الأخير ، حيث كان الخلفاء والسلاطين يحبون أن يخاطبوا بمقامات

الرفعة فضلا عن أن ابن رشد لم يؤت شيء من حسن المنادمة والملازمة والتى كان يتحلى بها جلساء علية القوم حيث يحسنون تنميق الكلام ويجيدون صناعته بين أيدى الملوك ويبرعون فى أساليب الإطراء والتقريظ لهم » . كما يضيف المؤرخون سببا آخر وهو أن ابن رشد حين شرح كتاب الحيوان لأرسطو وعدد أنواع الحيوان وفصائله حين انتهى إلى الزرافة قال : إنه راها عند ملك البربر ويريد به المنصور ، فلما سمع الأمير هذا القول حز فى نفسه وأسرها لأبى الوليد بن رشد لأنه ظن أنه إنما وصفه بملك البربر استخفافا به أو احتقارا لشأنه وغضاضة من أمره .

أما السبب الظاهرى الذى أثار النكبة فهو أن جماعة من منافسيه وشوا به إلى الأمير ، فوجدوا لديه قبولا وميلا إلى سماع وشايتهم ، خاصة عندما حملوا إليه بعض تلاخيص ابن رشد يذكر فيها بخط يده لبعض القدماء من الفلاسفة أن الزهرة إحدى الآلهة ، عارضين هذا النص فى غير سياقه ، لكى يظهروا للمنصور أن هذا الرجل الذى حظى بعطف الأمير وعنايته يقول بما قال به أنصار تعدد الآلهة ، مما دفع المنصور إلى لعنه ، والقضاء بنفيه هو وجماعة من المشتغلين بالعلم والفلسفة ، كما أمر بتحريم دراسة الفلسفة فى كتاب وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب .

ولا شك فى أن هذه التهمة وليدة الخيال وربيبة الحقد والحسد ، فإن رجلا قد دافع عن الشريعة الإسلامية دفاع ابن رشد أبعد الناس عن مثل هذا الاعتقاد ، ولم تكن النكبة وقفا على ابن رشد بل جمعت بينه وبين نفر من كبار العلماء الذين وجهت إليهم تهمة الاشتغال بالفلسفة أيضا والنظر فى علوم القدماء .

ويبدو أن نكبة الفلاسفة كانت انتصارا سياسيا لحزب آخر رجعى هو حزب الفقهاء الذين أحزنهم أن تكون القربى فى بلاط الموحدين لرجال العلم والفلسفة بعد أن كانوا هم المقربين لدى أمراء الدولة السابقة ، دولة المرابطين ، خاصة وأن ابن رشد لم يكن أول شارح لكتب الأقدمين فقد سبقه ابن باجه إلى شرح بعضها كما أن والد المنصور كان مشتغلا بالفلسفة أيضا وهو الذى دعا ابن رشد إلى الاهتمام بها والتوفر على شرحها وتحليلها وتقريبها إلى جمهور المثقفين .

لذلك يرجع « رينان » أن الفقهاء ورجال الدين نقموا على الفلاسفة حظوتهم عند أمير المؤمنين ونقموا عليهم علو مكانتهم فأرادوا أن يطيحوا بنفوذهم ، وأن ينحوهم عن وظائفهم ومراتبهم حتى تكون نهبا موزعا بينهم هم أنفسهم ، وساعدهم على تحقيق آمالهم أنهم وجدوا عند المنصور نزعة إلى أهل الظاهر ورغبة فى صرف الناس إلى ترك مذهب مالك والاكتفاء بدراسة القرآن والحديث .

ومما يدل على صدق هذا الرأى أن المنصور عاد فعفا عنه ، وأعادوه إلى سابق عهده عقب عودته من الأندلس إلى

مراكش ، بعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة عندما توسط الشافعين بين الأمير والفيلسوف وسعوا بينهما سعيا حميدا ، ولو كانت تهمته الكفر أو الإلحاد لما عفا عنه بمثل هذه السرعة .

فقد شهد جماعة من أعيان أشبيلية لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه ، فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة فى عام ٥٩٥ هـ كما يقول ابن أبى أصيبعة واستدعاه إلى مراكش وأحسن إليه وقربه من مجلسه ، ورجع الخليفة عن تحريم الفلسفة ، بل جنح إلى تعلمها والاهتمام بها . ثم توفى أبو الوليد بعد ذلك بقليل فى صفر من عام ٥٩٥ هـ/١١٩٨ م أى قبل وفاة المنصور بشهر فحمل جسده إلى قرطبة حيث دفن فيها مع أجداده .

٥ - مؤلفات ابن رشد :

يمكن معرفة ثبت مؤلفات ابن رشد بالرجوع إلى ابن أبى أصيبعة الذى ذكر أغلب مصنفاته وما شرحه أو لخصه من كتب فلاسفة اليونان ، ولكن إتماما للفائدة نذكر هذه المؤلفات عن طريق دراسة جيدة لباحث معاصر يورد فيها أهم مؤلفات ابن رشد مشفوعة ببيانات دقيقة عن النشر وسنته ومكان الطبع للمؤلفات المطبوعة والحديثة(٢) .

أولاً : فى الفلسفة والعلوم الإلهية :

١ - تفسير ما بعد الطبيعة . نشره الأب موريس بويج ببيروت من عام ٣٨ - ١٩٥٢ م .

٢ - تعليق على برهان الحكيم .

٣ - تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعى .

٤ - تعليق على أول برهان أبى نصر .

٥ - تلخيص الآثار العلوية . منه نسخة بدار الكتب المصرية ونسخة مطبوعة بحيدر آباد بالهند عام ١٩٤٧ .

٦ - تلخيص الحس والمحسوس . حققه د . عبد الرحمن بدوى بالقاهرة ضمن مجموعة عام ١٩٥٤ م .

٧ - تلخيص الخطابة . طبع بمصر عام ١٩١١ م وطبعه د . بدوى عام ١٩٦٠ ود . محمد سليم ١٩٦٧ م .

٨ - تلخيص السماع الطبيعى : له نسخة خطية بدار الكتب المصرية وطبعه بحيدر آباد بالهند ١٩٤٧ م .

٩ - تلخيص شرح أبى نصر .

١٠ - تلخيص كتاب السماء والعالم : نسخة خطية بدار الكتب المصرية وطبعة بحيدر آباد بالهند ١٩٤٧ .

١١ - تلخيص كتاب العبارة . نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .

١٢ - تلخيص كتاب القياس : نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .

١٣ - تلخيص كتاب المقولات : نسخة خطية بدار الكتب المصرية ونشره

الآب بويج فى بيروت عام ١٩٣٢ .

١٤ - تلخيص كتاب الأخلاق .

١٥ - تلخيص كتاب أرسطو فى المنطق .

١٦ - تلخيص كتاب البرهان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

١٧ - تلخيص كتاب نقولاس .

١٨ - تلخيص كتاب النفس : نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ونشر فى حيدر آباد عام ١٩٤٧ م ضمن مجموعة « رسائل ابن رشد » كما نشر فى القاهرة عام ١٩٥٠ بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ضمن مجموعة .

١٩ - تلخيص كتاب الكون والفساد : نسخة خطية بدار الكتب المصرية ونشر بالهند ١٩٤٧ م .

٢٠ - تلخيص ما بعد الطبيعة : نسخة خطية بدار الكتب المصرية وطبع بالهند عام ١٩٤٧ وفى مدريد عام ١٩١٩ وبالقاهرة بتحقيق د . عثمان أمين عام ١٩٥٨ م .

٢١ - تلخيص مدخل فورفريوس .

٢٢ - تهافت الفلاسفة : طبع فى القاهرة عدة طبعات عام ١٨٨٤ ، ١٩٠١ ، ١٩٠٣ ، وحققه ونشره فى بيروت الأب بويج عام ١٩٣٠ كما طبع بالقاهرة مؤخرا بدار المعارف .

٢٣ - جوامع الخطابة والشعر .

٢٤ - جوامع الحس والمحسوس والذكر والتذكر والنوم واليقظة والأحلام وتعبير الرؤيا .

٢٥ - جوامع السماع الطبيعى .

٢٦ - جوامع فى الفقه .

٢٧ - جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيات .

٢٨ - جوامع ما بعد الطبيعة: نشر نصه العربى مع ترجمة إسبانية كرولس كويروس فى مدريد عام ١٩١٠ .

٢٩ - رسالة الاتصال: نشرها د.أحمد فؤاد الأهوانى بالقاهرة ضمن مجموعة عام ١٩٥٠ م .

٣٠ - رسالة التوحيد والفلسفة . نشرها المستشرق الألمانى موللر فى ميونخ عام ١٨٧٥ م .

٣١ - شرح جمهورية أفلاطون : نشره مع ترجمة انجليزية روزنتال فى كمبردج عام ١٩٥٦ م .

٣٢ - شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان : نشرها بالقاهرة د . أحمد فؤاد الأهوانى ١٩٥٠ م .

٣٣ - شرح السماء والعالم .

٣٤ - شرح السماع الطبيعى .

٣٥ - شرح عقيدة الإمام المهدى (ابن تومرت) .

٣٦ - شرح كتاب البرهان .

٣٧ - شرح كتاب القياس .

٣٨ - شرح كتاب النفس .

٣٩ - شرح ما بعد الطبيعة .

٤٠ - شرح مقالة الإسكندر فى العقل .

٤١ - ضميمة فى العلم القديم : نشرها موللر فى ميونخ عام ١٨٥٩ ونشرت بمصر وحققها الباحث مع كتاب فصل المقال بدار المعارف عام ١٩٧٢ م .

٤٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال : نشرها الباحث د . محمد عمارة بدار المعارف .

٤٣ - فى الجرم السماوى .

٤٤ - كتاب التحصيل .

٤٥ - كتاب جوامع سياسة أفلاطون وهو موجود فى ترجمته العبرية .

٤٦ - كتاب الحيوان .

٤٧ - كتاب الضرورى فى المنطق .

٤٨ - كتاب فى الفحص هل يمكن العقل الذى فينا وهو المسمى بالهيولانى أن يعقل الصور المفارقة وقد نشره د . أحمد فؤاد الأهوانى بالقاهرة ١٩٥٠ م .

٤٩ - كتاب فى الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الإلهى فى كتاب الشفاء لابن سينا .

٥٠ - كتاب فى ما خالف أبو نصر لأرسطو فى كتاب البرهان .

٥١ - كتاب المقدمات .

٥٢ - كتاب النفس . نشره بالقاهرة الأهوانى عام ١٩٥٠ م .

٥٣ - كلام على قول أبى نصر فى المدخل والجنس والفصل يشتركان .

٥٤ - كلام على مسائل من السماء والعالم .

٥٥ - كلام له على الحيوان .

٥٦ - كلام له على المحرك الأول .

٥٧ - كلام له على حركة الجرم السماوى .

٥٨ - كلام له آخر عليه أيضا (أى على الجرم السماوى) .

٥٩ - كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار .

٦٠ - كيفية وجود العالم فى القدم والحدوث .

٦١ - ما يحتاج إليه من كتاب أقليدنو . هكذا جاء العنوان بمخطوطة الأسكوريال .

٦٢ - مختصر كتاب المستصفى للغزالى .

٦٣ - مختصر المجسطى .

٦٤ - مسألة فى علم النفس ، سأل

عنها فأجاب فيها .

٦٥ – مسألة فى الزمان .

٦٦ – مسألة فى الحكمة .

٦٧ – مسائل فى المنطق .

٦٨ – المسائل الطبولية .

٦٩ – المسائل على كتاب النفس .

٧٠ – المسائل المهمة على كتاب البرهان .

٧١ – مقالة فى العقل .

٧٢ – مقالة فى البذور والزروع .

٧٣ – مقالة فى علم النفس .

٧٤ – مقالة أخرى فى علم النفس أيضا .

٧٥ – مقالة فى القياس . وتسمى المقالة الأولى من القياس الحكيم .

٧٦ – مقالة فى المزاج المعتدل .

٧٧ – مقالة فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

٧٨ – مقالة ثانية فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

٧٩ – مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة فى صناعة المنطق .

٨٠ –مقالة فى جوهر المالك .

٨١ – مقالة فى نسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه فى وجود المادة الأولى .

٨٢ – مقالة فى الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته .

٨٣ – مقالة فى حركة الفلك .

٨٤ – مقالة فى القياس الشرطى .

٨٥ – مقالة فى الجرم السماوى .

٨٦ – مقالة فى المقول على الكل .

٨٧ – مقالة فى المقدمة المطلقة .

٨٨ – مقالة فى أن ما يعتقده المشاءون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى .

٨٩ – مقالة فى وجود المادة الأولى .

٩٠ – مقالة فى الوجود السرمدى والوجود الزمانى .

٩١ – مقالة فى كيفية دخوله فى الأمر ... جل من علوم الإمام .

٩٢ – مناهج الأدلة فى عقائد الملة : نشره موللر فى ميونخ عام ١٨٥٩ ونشر بالأسبانية عام ١٨٧٥ ونشره بمصر بتحقيق د . محمود قاسم عام ١٩٥٥ م .

ثانيا : فى الفقه :

٩٣ – كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد : طبع فى استنبول عام ١٩١٥ م

وفى القاهرة طبعات عدة منها طبعة فى جزءين عام ١٩٦٦ م .

ثالثا : فى الطب :

٩٤ - تلخيص الأعضاء الآلمة .

٩٥ - تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس .

٩٦ - تلخيص الأسطقسات لجالينوس .

٩٧ - تلخيص العلل والأعراض لجالينوس .

٩٨ - تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس .

٩٩ - تلخيص كتاب الحميات لجالينوس .

١٠٠ - تلخيص كتاب المزاج لجالينوس .

١٠١ - تلخيص النصف الثانى من كتاب حياة البر لجالينوس .

١٠٢ - شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب : نسخة بدار الكتب المصرية وبمكتبات الأسكوريال وليدن .

١٠٣ - شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس .

١٠٤ - العـ .. فى الطب : فى مخطوطة الأسكوريال « خرم » ذهب ببعض كلمات العنوان .

١٠٥ - كتاب التعرف لجالينوس .

١٠٦ - كتاب الحميات .

١٠٧ - كتاب العلل والأعراض لجالينوس .

١٠٨ - كتاب القوى الطبيعية لجالينوس .

١٠٩ - كتاب الكليات : نشر بالبندقية باللاتينى عام ١٤٨٢ م ونشر عام ١٩٤٠ م بمدينة تطوان بالتصوير الشمسى عن النسخة العربية « الفريد البستانى » .

١١٠ - كلام على مسائل من العلل والأعراض .

١١١ - مراجعات ومباحثات بين أبى بكر بن طفيل وابن رشد فى رسمه للدواء .

١١٢ - مسألة فى نوائب الحمى .

١١٣ - مقالة فى المزاج .

١١٤ - مقالة فى حميات العفن .

١١٥ - مقالة فى الترياق .

رابعا : فى اللغة والأدب :

١١٦ - تلخيص كتاب الشعر : نشر فى البندقية باللاتينية عام ١٤٨١ م ثم بواسطة فوسطو لاسينيو عام ١٨٧٣ م بمدينة فلورنسه بالعربى والعبرى ثم نشره د . عبد الرحمن بدوى بالقاهرة ضمن مجموعة عام ١٩٥٣ م .

١١٧ - الضرورى فى النحو .

١١٨ - كلام على الكلمة والاسم المشتق .

* * *

(ب) فلسفة ابن رشـــد

١ - مشكلة التوفيق بين الدين والعقل :

إذا أردنا إلقاء الضوء على فلسفة ابن رشد العقلية تلك التى جعلناها علامة مميزة على أصالة الفكر الإسلامى ، وأشرنا إلى أنها تمثل هذا الفكر خير تمثيل من حيث تمثل هذا الفكر فى أخص خصائصه وهو التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة أو الحكمة ، فسنجد أن فلسفة ابن رشد تجعل مثل هذا التوفيق محور بحثها والغاية النهائية التى تصب روافد ابن رشد الفكرية فيها .

ولئن جاءت فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل تعبيراً جيداً عن هذا التوفيق بين العقل والنقل ، فإن فلسفة ابن رشد قد حققت هذه الغاية وأربت عليها ، خاصة وأن تلك المحاولات السابقة قد اعتورها بعض النقص والقصور فى جانب منها أو أكثر بحيث أضحت تلك المحاولات غير مكتملة الأركان فى براهينها العقلية ، أو لجأت إلى ضروب من الوجدانيات والتخيل خلت منها فلسفة ابن رشد ، أو لم يرتضها بديلا لمبرهنات عقلية خالصة حاول هو القيام بها جاعلا من العقل أداة ومنهجا لتحقيق مثل هذا التوفيق ، رافعا العقل معيارا أقصى يحتكم إليه كلما أعوزته السبل .

ولئن حاول ابن طفيل تحقيق التوفيق بين العقيدة والعقل أو الدين والفلسفة بأسلوب رمزى جسده بقصته « حى بن يقظان » أحسن تجسيد ، كاشفا له من نفسه حقائق العالم الطبيعى والعالم العقلى والروحى دون تدخل أو مساعدة من العالم الخارجى ، واصلا إلى نفس الحقائق التى يدركها رجل الفلسفة ورجل الدين معا مبرهنا على الاتفاق التام بين الشريعة والفلسفة فإن فلسفة ابن رشد كانت أكثر توفيقا من تلك المحاولة الرمزية الرائعة والتى لم تخل أيضا من تكلف ولجوء إلى وسائل غير عقلية من وجدان وحدس كشفى .

ووجه الأصالة فى محاولة ابن رشد أنه يلجأ إلى تحقيق ذلك بطريقة عقلية منهجية منظمة ، فقد خصص لهذه الغاية كتابين من أهم كتبه وهما : « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » الذى عالج فيه المشكلة من الناحية التفصيلية والتطبيقية وكتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » الذى عالجها فيه من الوجهة النظرية .

ووجه البراعة أولا فى تناوله لمثل هذه المشكلة الدقيقة أنه لم يلجأ إلى استخدام القصص التمثيلى ولم يعتمد على الرموز والتشبيهات والاستعارات التى يلجأ إليها ابن طفيل، بل قدم أسلوبا فلسفيا عقليا،

يعتمد على البرهان ولا يلجأ إلى وسائل الخطابة أو الجدل التى اعتادها المتكلمون وأهل الظاهر عند تناولهم لمثل هذه الموضوعات ، غير عابىء بهؤلاء وهؤلاء فقد كانوا يخشون تلك المواجهة بين العقل والدين ، جاهلين أو متناسين أن الاثنين يعبران فى النهاية عن حقيقة واحدة .

كما أن وجه البراعة من جهة ثانية أنه استقى روح القرآن الكريم فى التفريق بشكل أساسى بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، عالم الألوهية وعالم الملك ، ورأى أن سوء التفاهم ينشأ دائما بين المفكرين نتيجة الخلط بين العالمين ، الذى يجعل الفكر والعقل يسقط فى شرك التشبيه حين يمد نطاق عالم الشهادة إلى عالم الغيب . فيضفى صفات المخلوق وخصائصه على صفات الخالق القديم الذى « ليس كمثله شىء » .

لذلك لئن فرق المتكلمون بين الممكن والواجب ، وفرق ابن سينا مثلا بين الماهية والوجود ، فيجب التفريق أيضا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، عالم الأمر وعالم الخلق فتنجلى أكثر المشكلات صعوبة وإشكالية لتصبح تعبير عن سوء تفاهم عقلى أو لفظى يمكن حله بأقل مجهود . ولقد أدرك ابن طفيل وهو صديق ابن رشد الحميم هذه الإشكالية من قبل فعرض لها فى قصته حين قال : « .. والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيه تفهم حقيقتيهما ، وفيه الانفصال والاتصال ، والتميز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف . فما ظنه بالعالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا توهم فيه شىء على خلاف الحقيقة فلا يعرف إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل منه » . (حى بن يقظان) .

ولكنه لا يحل هذه الإشكالية إلا باللجوء إلى الحدس الصوفى الذى يدرك فيه السالك عالم الألوهية بأساليب غير حسية أو عقلية ، لكن هذه الأساليب لا ترضى ابن رشد حيث يرى أن الحدس الصوفى لا يرشدنا إلى وجه الخلاف بين هذا العالم وعالم الحس ، وإنما البحث النظرى الخالص هوالذى ينتهى بنا إلى نوع من اليقين العقلى القائم على البرهان الخالص ، وهو نوع من اليقين مشترك بين جميع الناس إن استطاعوا أن يحصلوا على مقدماته الصحيحة بخلاف ذلك الحدس الصوفى الذى لا يستطيعه سوى أفراد قلائل على رأى ابن طفيل .

وسوف يلجأ ابن رشد إلى مثل هذه المسألة المحورية وهى الاختلاف الأساسى بين عالم الخلق وعالم الأمر للبرهنة على أن الصفات الإلهية لا تشبه الصفات الإنسانية فى شىء ، وأن الله سبحانه ليس روحا ولا نفسا مفارقة للعالم كما يعتقد كثير من المفكرين أو مما يلزم عن مقدماتهم ، كما أن هؤلاء المفكرين لم يهتدوا إلى وجه الحق فى مسألة الخلق ، إذ غاب عنهم أنه ليس ثمة

وجه شبه بين عملية الخلق الإلهية وبين عملية الخلق على النحو الذى يفهمه الإنسان فى عالمه الحسى. ويستخدم ابن رشد هذه التفرقة أساسا لحل مشكلة الخير والشر والعدل والجور تلك التى طال فيها الجدل وفى مسألة البعث وكثير من المشكلات الفلسفية والدينية الأخرى.

وعلى الرغم من اعتراف ابن رشد بأن هناك طريق حدسى صوفى يمكن بعض الناس من إدراك كثير من الحقائق الغيبية بطريقة كشفية ذوقية، إلا أنه لا يرتضى مثل هذا الطريق فلئن جعل ابن طفيل الحدس الصوفى هو الذى يبين للإنسان الحدود الفاصلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى، فإن ابن رشد لا يرتضى مثل هذا المنهج الذى ليس فى متناول كل إنسان، ولا يعتمد سوى البرهان والعقل طريقا إلى معرفة الحقيقة، خاصة وأن ابن طفيل نفسه يعترف بأن طريقة الحدس الصوفى لا يمكن التعبير عن حقائقها وما ينكشف فيها للصوفى، إذ لا يمكن التعبير عما يشاهده العارف فى حالة الاتصال بعبارات اللغة المتداولة، وهو ما عبر عنه الغزالى من قبل أيضا فى «المنقذ من الضلال».

يقول ابن طفيل: «من رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هى ألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا». وذكر أن العارف إذا كان فى حال المشاهدة فإنه يسمع نداء يفهم كلامه، فإذا استغرق فى حالته هذه شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر «فإن كثيرا من الأمور التى تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟»(٣).

ويقول الغزالى عن مثل هذه الحالة التى يكاشف فيها الصوفى بمشاهدة الملائكة وأرواح الأنبياء ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه إلى أن يقول: «الذى لابسته تلك الحالة لا ينبغى أن يزيد: على أن يقول: وكان ما كان مما لست أذكره ..... فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر»(٤).

لذلك لا يرتضى ابن رشد طريق الذوق والوجدان هذا الطريق الذى ارتضاه كل من الغزالى وابن طفيل لأنه يرى أنه غير معبد لكل إنسان ولا يطرقه إلا من يعتبرهم كل من الغزالى وابن طفيل خاصة الخاصة، فيلجأ ابن رشد إلى معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والعقل معالجة علمية برهانية يرى أنها المعالجة الجديرة بالإنسان وخاصة ذلك الذى يميز بالعقل ويرى أنه أخص خصائصه.

٢ - حكمة دراسة الفلسفة:

يفتتح ابن رشد كتابه «فصل المقال»

بالبحث عن حكم دراسة الفلسفة وعلوم المنطق والتى هى مجال العقل وميدانه الخصيب ، ويتساءل هل النظر فيها وفى أمثالها من العلوم العقلية مباح بالشرع ؟ أم محظور أم مأمور به : إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب ؟

وقد أدرك أن الجواب عن مثل هذا السؤال يتوقف بلا شك على المعنى الذى تستخدم فيه كلمة الفلسفة للدلالة عليه ، فإذا كانت الفلسفة تعنى دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على صانعها وبارئها ؛ لأن زيادة العلم بدقة الصنعة تدل على معرفة أدق بالصانع فلا شك أن هذا أمرا يستحسنه الشرع ، بل يدعو إلى الاشتغال به ، فقد دعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وطلب معرفتها به ، وهذا بين فى غير ما آية من كتاب الله تعالى مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾(٥) وقوله : ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ ﴾(٦) وقوله : ﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ﴾(٧) . وقوله : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ﴾(٨) وقوله : ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ﴾(٩) إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة .

وينتهى ابن رشد من هذا إلى وجوب النظر العقلى من قبل الشرع حيث نصت الآيات السابقة على ضرورة النظر وحثت على إعمال الفكر والعقل معا فى جميع الموجودات(١٠) .

وإذا كان القرآن الكريم يأمر بالنظر فى الأشياء واعتبارها فالمقصود باعتبار الأشياء هنا هو استخدام طريقة الاستنباط التى ينتقل فيها المفكر من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة . ومن هنا يرى ابن رشد ضرورة دراسة المنطق وأساليبه العلمية فى البرهنة والقياس حيث يعتبر الاستنباط أو البرهان العقلى أرقى أنواع الاستدلال .

وهناك أنواع من القياس أقل مرتبة فى الإقناع كالقياس الجدلى الذى يعتمد على قضايا ظنية وهو أكثر تعقيدا من القياس المنطقى ، ولا تصل نتائجه إلى نفس اليقين الذى يتميز به نتائج القياس البرهانى .

وهناك القياس الخطابى الذى يستخدم آراء مشهورة متداولة يُراد التأثير بها فى السامع وهناك قياس السفسطة الذى يحاول صاحبه التمويه به ليظهر آراءه الفاسدة فى مظهر الحقيقة .

ومن هنا فإذا أردنا أن نمتثل لأوامر القرآن الكريم فى الاستدلال على وجود الله بدأ من عالم الخلق أى بمعرفتنا الصحيحة بالكون ، فيجب علينا التمييز بين أنواع البراهين السابقة وأن نفهم كيفية تركيبها وترتيبها ، ولا يكون لنا ذلك دون الاستعانة بالمجهود العقلى الذى بذله السابقون من فلاسفة اليونان كأرسطو الذى رتب منطقه الصورى على أتم وجه .

وإذا لم يجد الفقهاء فى الدين غضاضة من استخدام القياس والبرهان لاستنباط أحكامهم الشرعية الخاصة بالأمور الجزئية من القرآن والسنة ، وهم مضطرون إلى ذلك بحكم أن نصوص القرآن والسنة وهى محدودة لا تكفى الأحكام الشرعية الجزئية غير المحدودة أو الوقائع الحياتية أليومية والمستجدة دوما إلا باستخدام القياس لاستنباط تلك الأحكام الجزئية المتجددة من أحكامها الكلية الواردة فى القرآن والسنة ، وإذا كان هذا غير مرفوض بالنسبة للفقهاء ، فهو مقبول من المفكرين والفلاسفة بل ومطالبون بالاشتغال به حيث لا يمكنهم أن يعلموا الأساليب المنطقية التى تعد مقياسا ومعيارا يفرقون به بين صحيح النظر وفاسده ، حين ينظرون فى الموجودات من أجل اعتبارها والاستدلال بها على صانعها .

يقول ابن رشد فى ذلك : « وكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك »(١١) .

وليس لقائل أن يقول : إن هذا النوع من النظر فى القياس وأنواعه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول فإن النظر أيضا فى القياس الفقهى وأنواعه ، هو شىء استنبط بعد الصدر الأول ولا يرى أحد أنه بدعة

« وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى ، إلا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص »(١٢) .

ويدلل ابن رشد على ضرورة الاستعانة بالفكر اليونانى والاستفادة من الثقافة الإغريقية وخاصة فى تلك الجوانب الصحيحة التى توصلوا إليها ، وعلى الرغم من أنهم كانوا وثنيين إلا أن الاختلاف فى الدين والعقيدة لا يحول دون الانتفاع بالحقائق العلمية التى كشفوا عنها ، وهو ليس نوعا من الترف العقلى ، بل أمراً يوجبه الشرع .

لأن فيه اقتصاد للمجهود ، وعونا على تحصيل العلم و« عسير ، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ، من تلقائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك »(١٣) .

ويساعد على ذلك أن هذا الدين يتطابق مع العقل ، ويدعو إلى استخدام الفكر ، ولا يأتى بما يتعارض مع هذا العقل . لذلك فالحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها أنّى وجدها كما فى الأثر والحق يعرف بذاته وليس بالرجال وكما يقول الإمام الغزالى : « فإذا كان الكلام معقولا فى نفسه مؤيدا بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغى أن يهجر ويترك » إننا لو رفضنا قبول الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معنى ذلك أننا نهجر كثيرا من الحق(١٤) .

ولذلك يقول ابن رشد : « ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ، فننظر فيما قالوه

من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »[١٥] . ويقول أيضا : « يجب علينا ... أن ننظر فى الذى قالوه .. وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[١٦] .

ويشترط ابن رشد فيمن يقوم بمثل هذه المهمة العلمية من النظر فى كتب الفلاسفة ومعرفة أفكارهم ونظرياتهم أن يجمع أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة . والثانى : العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . ويعتبر أن من يحول دونه وتحقيق غايته النبيلة تلك فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة .

٣ - علاقة الحكمة بالشريعة :

ويرى ابن رشد أن هناك مستويات مختلفة فى الفهم والتصديق ، يصنف على أساسها الناس فالناس تتفاضل ، فى نظره ، بحكم الطبع والجبلة فى التصديق إلى ثلاثة مستويات : **فمنهم** من يصدق بالأقاويل الجدلية ، وهى أرق مستوى ممن يصدق بمجرد الأقاويل الخطابية **ومنهم** من لا يصدق بهذين الأسلوبين السابقين ولا يرضى عن البرهان بديلا . وقد دعت شريعتنا الإلهية الناس من هذه الطرق الثلاثة ، ولا تعدو مناهج الاستدلال عند ابن رشد سوى هذه المناهج السابقة ، والتى يمثل البرهان العقلى والمنطقى فيها أرق مستوى .

وقد تضمنت آية قرآنية هذه الأساليب الثلاثة وذلك صريح فى قوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾[١٧] . وإذا كانت الشريعة الإسلامية حقا ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فلا يمكن أن يؤدى النظر البرهانى العقلى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له[١٨] .

وابن رشد بذلك يبرهن على أن الحق فى الشريعة يطابق الحق فى نظر العقل ، ويجب أن يكون كذلك من حيث أن الحقّ واحدٌ ، ولذلك يجب أن تتفق معطيات الدين مع معطيات الفلسفة ، وأن تتطابق بينهما وجهات النظر ، وأن يقتنع كثير من أصحاب الفرق الدينية على أن الدين والعقل متفقان ولو اقتنعوا بهذه النتيجة ما انتهوا إلى مثل ما انتهوا إليه من كثرة وتعدد هذه الفرق الكلامية ، التى يعتقد كل منها أنه على الحق وحده دون سواه .

وابن رشد بذلك يريد أن يحسم النزاع الذى طال بين مختلف الفرق الكلامية والتى اتخذت الجدل وأساليب البلاغة والخطابة سبيلا إلى البرهنة على صحة عقائدها ومفاهيمها ، حيث إن الدين والعقل فى نظره لا يتناقضان ولا يمكن أن يتناقضا .

ويرى ابن رشد أن محور اختلاف المفكرين يدور حول مسألة « التأويل »

فمنشأ الاختلاف هو الأساليب المختلفة التى تؤول بها كل فرقة نصوص القرآن ، وخاصة آياته المتشابهة حيث ذهبت كل فرقة تؤول هذه الآيات حسبما تريد ، أى دون منهج محدد ، ودون إدراك كافٍ بالحقائق العلمية والفلسفية التى تحاول التوفيق بينها وبين عقائد القرآن .

ولذلك فالسبيل إلى إنهاء هذا الخلاف فى نظره يكون بتفسير العقائد الدينية تفسيرا يقبله العقل المستقيم كما رأى أنه متى برهن بالطرق المنطقية على وجود اتفاق تام بين هذه العقائد وبين ما تحتوى عليه فلسفة أرسطو من آراء صحيحة استطاع القضاء على المناقشات العقيمة التى احتدمت بين مختلف الفرق .

وابن رشد فى محاولته تقديم فهم عقلى للدين أو توضيح وتحليل التأويل الواجب لآيات القرآن الكريم المتشابهة لا يخاطب العامة أو الجمهور من المسلمين ، بل يخاطب الخاصة من المفكرين الذين يستطيعون فهم مثل هذا التأويل ، وهو مقصور عليهم فقط بحكم قدراتهم العقلية والذهنية للقيام به دون العامة من المتكلمين أو الجمهور بل يرى أنه لا يحل للعالم أن يكشف عن تأويل المتشابه فى الدين إلا لمن يستطيع فهمه يقول : « هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها ، إلا لمن هو من أهل التأويل ، وهم الراسخون فى العلم »(١٩) فالجمهور ينبغى أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية ، ويترك البحث عن التأويل ، لأنه غير مؤهل عقليا وفكريا بمتابعة تلك التأويلات وبراهينها العقلية الطويلة والعميقة ، وقد يفهم عرض المفكر لإحدى هذه المشكلات العقائدية دون أن يستطيع متابعته فى حلها ، وعندئذ تستقر المشكلة أو الشبهة فى عقله ولا يستطيع حلها .

أما علماء الكلام التقليديين فهم وإن كانوا يقدرون على فهم الأدلة الجدلية أو الخطابية لكنهم عاجزون عن فهم الأدلة البرهانية وطرق استخدامها .

ويأخذ ابن رشد على الغزالى تصريحه ببعض هذه التأويلات التى يرى أنه لا ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، على الرغم من أن الغزالى نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجمهور « كالمضنون على غير أهله » و« المضنون الصغير » ووضع رسائل صغيرة لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشاكل العقائدية مثل كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » . ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالى فى كتبه السابقة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركنوا إلى الاهتمام بالعمل والممارسة الدينية فهى أهدى سبيلا أما التأويل فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط حيث أنهم لا يقنعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التى يقنع بها المتكلمون كالأشاعرة والمعتزلة ، بل يرومون طرق البرهنة وأساليبها للتدليل على صحة العقائد الإسلامية التى يؤمنون بها عن اقتناع عقلى وليس عن تقليد .

٤ - التأويل العقلى :

أما معنى التأويل عند ابن رشد فهو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى »[٢٠] . أما كيف يستخدم ابن رشد التأويل العقلى فهو كما يلى :

- إن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له . فإن أدى النظر البرهانى إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عن الشرع أو عرّف به ، فإن كان قد سكت عنه ، فلا تعارض هنالك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

- وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هنالك . وإذا كان مخالفا طُلب هنالك تأويله .

وابن رشد يقطع قطعا بأن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . بل يرى أنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر وتُصفحت سائر أجزائه ، ووجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد .

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن يحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المؤول منها من غير المؤول .

فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره[٢١] .

ويرى ابن رشد أن السبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق . والسبب فى ورود الظواهر التى تبدو متعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : ﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ، هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم ﴾[٢٢] .

وهو يرى ها هنا تأويلات لا يجب أن يُفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم يقول : « لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى : ﴿ والراسخون فى العلم ﴾ لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا

توجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى ، بأنهم المؤمنون به ، وهذا إنما يُحمل على الإيمان الذى يكون من قبل البرهان ، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل »[٢٣] .

ويرى ابن رشد أن هناك فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء أخرى أجمعوا على تأويلها ، وأشياء ثالثة اختلفوا فيها ، وهى سبب الفرقة والتنازع بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية .

ولذلك يحاول تقريب وجهات النظر فى هذه الأشياء المتنازع عليها ويرى أنها من النظريات والمجردات ، ومن الطبيعى أن يختلفوا فيها ، فالإجماع لا ينعقد فى النظريات (أى العلوم النظرية) بطريق يقينى ، كما يمكن أن يتقرر فى العمليات مثلا ، لأن هناك صعوبات كثيرة تحول دون ذلك بالإضافة إلى ما ورد عن الصدر الأول من أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى عن البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » . ومثل ما ورد من ذلك عن جماعة من السلف[٢٤] .

ولذلك لا يتصور إجماع فى مثل هذه النظريات المجردة أو العلميات على حد تعبيرهم ، مثل ذلك الإجماع الذى يعرض فى العمليات ، ويرى العلماء إفشاءها لجميع الناس على السواء .

ولذلك يأخذ ابن رشد فى رفع ذلك الحرج الذى أوقع فيه الإمام الغزالى كل من الفارابى وابن سينا وعامة المشائين حين كفرهم فى كتابه « تهافت الفلاسفة » لقولهم بثلاث مسائل تمس العقيدة الإسلامية وهى : القول بقدم العالم ، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات ، وأن المعاد والحشر للأرواح دون الأجساد .

ويرى ابن رشد أن تكفير الغزالى لهؤلاء الفلاسفة ليس على سبيل القطع والجزم ، ويستند فى ذلك على كتاب للإمام الغزالى صرح فيه بأن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال[٢٥] ولذلك فهذه المسائل الثلاثة تحتمل التأويل على طريقة المفكرين والفلاسفة ويمكن فهمها بالبرهان العقلى المنطقى . ثم يحاول ابن رشد أن يجعل الاختلاف بين الغزالى وهؤلاء الفلاسفة اختلاف ناشئ من سوء استخدام للألفاظ أو المصطلحات ، فهو سوء تفاهم لغوى يمكن فضه ، ورفعه بأقل مجهود عقلى . وهو يستند فى حل هذا الإشكال إلى الاختلاف الأساسى الذى يراه بين عالم الألوهية الغيبى وعالم الإنسان عالم الشهادة وكيف يقع الفكر فى الخطأ حين يشبه عالم الألوهية بعالم الإنسان ويستخدم الألفاظ والمصطلحات الإنسانية فى ذلك العالم الإلهى المباين له .

ومن ذلك مصطلح « العلم » إذا قيل

على العلم المحدث والعلم القديم ، فهو مقول بإشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات - مثل : الجلل ، المقول على العظيم والصغير ، والصريم المقول على الضوء والظلمة - ولهذا ليس ها هنا حد[٢٦] يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون[٢٧] .

ومن هنا يخطيء من يعتقد أن هؤلاء الفلاسفة يرون أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو مُحدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل[٢٨] .

ويدلل ابن رشد على هذا بأن هؤلاء المشائين يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان فى النوم من قبل العلم الأزلى المدبر للكل والمستولى عليه ، فكيف يُظن بهم بعد ذلك أنهم يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات .

ومن هنا يجب تنزيه الله - فى نظر ابن رشد - وعلمه عن أن يوصف بالكلى أو الجزئى لأن الذى يوصف بذلك هو علم الإنسان فقط ، أما علم الله فهو محيط بالكل وليس من نفس جنس علم الإنسان .

ويرى أيضا فى مسألة قدم العالم أو حدوثه أن الاختلاف بين المتكلمين من الأشعرية وعلى رأسهم الإمام الغزالى وبين الحكماء المتقدمين راجع إلى الاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء[٢٩] .

يقول ابن رشد فى هذه المسألة : إن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، وقد اتفق المتكلمون والفلاسفة فى تسمية الطرفين ، واختلفوا فى الواسطة .

أما **الطرف الأول** : فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء ، أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، أى على وجوده ، وذلك هو العالم فى صورته الجزئية كالماء والهواء وأشياءها بما تحويه من موجودات . واتفق القدماء والأشعرية على تسميته مُحدث .

وأما **الطرف المقابل** لهذا فهو : موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زماه . وهذا أيضا ، اتفق الجميع على تسميته قديما ، وهذا الموجود مُدرك بالبرهان ، هو الله تبارك وتعالى ، الذى هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف الذى بين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه

زمان ، ولكنه موجود عن شيء ، أعنى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره .

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام . وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل . وإنما يختلفون فى الزمان الماضى ، والوجود الماضى(٣٠) .

ويرى ابن رشد أن هذا الوجود أى العالم ككل قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا . فإن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة(٣١) .

ولذلك يرى ابن رشد أنه ليس هناك ضرورة لتكفير الفرق بعضها لبعض ، وخاصة فى مثل هذه الآراء النظرية والعلمية ، التى ينزلق إليها البعض نتيجة استخدام ألفاظ اللغة ومصطلحاتها ذات المدلولات المتقابلة ، فإن المتكلمين فى هذه المسألة أرادوا تنزيه الله عن أن يشبهه العالم فى قدمه ، وعنى الفلاسفة بكونه (أى العالم) قديما أنه لم يسبقه زمان من حيث إن الزمان شيء مقارن للحركات والأجسام ، فالاختلاف لا يعدو أن يكون اختلافا فى المصطلحات .

وبالإضافة إلى ذلك يبرهن ابن رشد على أن هذه الآراء جميعا بما فيها آراء المتكلمين ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العلم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع .

وذلك أن قوله تعالى : ﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ﴾(٣٢) يقتضى بظاهره ، أن وجودا قبل هذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ﴾(٣٣) يقتضى أيضا بظاهره أن وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود .

ومن هنا فالمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا ، فى العالم ، على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، وأهل البرهان عند ابن رشد على الرغم من أنهم مجمعون فى هذا الصنف ، أنه من المؤول ، فقد يختلفون فى تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان(٣٤) .

ولذلك يرى ابن رشد أن المختلفين فى تأويل هذه المسائل العويصة : إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فإن

التصديق من قبل الدليل القائم فى النفس هو شيء اضطرارى لا اختيارى(٣٥) .

ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر » .

وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأن كذا ، أو ليس بكذا ؟؟ وهؤلاء الحكام هم – فى نظر ابن رشد – العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه فى الشرع ، إنما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة التى كلفهم الشرع النظر فيها(٣٦) .

ولذلك يرى ابن رشد أنه لا يجب تكفير العلماء فى مثل هذه المسائل العميقة ويستند إلى ما ذكره الإمام الغزالى فى كتابه (فيصل التفرقة) حيث لا يوصم بالكفر من يصدق بصحة مستوى من مستويات الوجود الخمسة : فالغزالى يرى أن مراتب الوجود خمس مراتب يقول : « فإن الوجود : ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى . فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس بمكذب على الإطلاق »(٣٧) .

ويطبق ابن رشد نفس نظريته فيما يتصل بالمعاد والبعث الجسدى ويرى أنه حمله على ظاهره كما يذهب إلى ذلك الأشعرية حيث يرون أنه ليس هناك برهان يؤدى إلى استحالة الظاهر فيها . أى أن البعث بالأجساد والأرواح معا .

وقوم آخرون ممن يتعاطون البرهان يتأولونها ، وهم يختلفون فى تأويلها اختلافاً كثيرا كأبى حامد الغزالى(٣٨) الذى يجمع فيها التأويلين فى بعض كتبه . ويشبه أن يكون المخطىء فى هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا ، أو مأجورا ، وذلك إذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحوا من التأويل .

فابن رشد يرى أن التأويل يجب أن يكون فى صفة المعاد فقط ، وليس فى وجوده ، إذا كان التأويل لا يؤدى إلى نفى الوجود ، وإنما كان جحد الوجود فى هذه كفرا ، لأنه فى أصل من أصول الشريعة(٣٩) .

٥ – البرهنة على وجود الله :

وفى « مناهج الأدلة » يبدأ ابن رشد فى البرهنة على وجود الله ، حيث يرى أن من أراد التوفيق بين الشريعة والحكمة أو بين الدين والعقل ، فعليه قبل كل شيء بالتدليل على وجود الله .

ذلك أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والفكر يجب أن تسبق كل معرفة سواها ، وهى مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته وصفاته وأفعاله تعالى .

وكان ابن رشد قد سُبق فى هذا الصدد من مفكرى الفرق الإسلامية المختلفة ، إلا أنه لم يرض عن مثل هذه البراهين التى يقدمونها ، حيث يراها أقرب إلى الأدلة

الجدلية والخطابية منها إلى البراهين العقلية المقنعة ، ولذلك نجده يناقش هذه البراهين التى رددتها بالأندلس ثلاث فرق مختلفة يعتقد كل منها أنه على صواب دون غيره . وأشهر هذه الفرق أهل الظاهر تلك التى يطلق عليها اسم الحشوية . وطائفة الأشعرية التى تمثل أهل السنة وهم من المتكلمين . وأخيرا طائفة الباطنية والتى يدخل فيها ابن رشد أهل التصوف وتشترك هذه الطوائف الثلاث كما يعتقد ابن رشد فى أنها ركنت إلى قضايا وتأويلات مستحدثة مبتدعة ، معتقدة كل فرقة فى نفسها أنها تعبر عن حقيقة الدين دون سواها رامية الفرق المخالفة بالكفر أو الابتداع .

ويبدأ ابن رشد بنقد أهل الظاهر أو الحشوية وقد كانوا أغلبية سائدة فى الأندلس فى هذا الوقت . وتنحصر أدلتهم فى أن « الوحى » هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود الله . أما العقل فليس يغنى فى هذه المسألة ، لأنه يعجز تماما عن إثبات هذا الوجود . ويجب الإيمان بوجود الله طالما آمن المسلم بصدق الرسول وصدق ما أخبر عنه ، وينسى هؤلاء أو يتناسوا أن الإيمان بالأنبياء وبالرسل بادئ ذى بدء يتطلب وجود العقل والإستناد إلى أحكامه السديدة فى صدق الرُسل والأنبياء .

ونظرا لأن هؤلاء يجعلون الإيمان سبيله السمع لا العقل ، لذلك يخاطبهم ابن رشد بلغة يفهمونها ، فيحجهم بأدلة نقلية وسمعية من القرآن الكريم ، حيث يورد لهم آيات تدل حسب معناها الظاهر الذى لا يحتمل أى تأويل ، على ضرورة استخدام العقل فى إثبات وجود الله والإيمان به كقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾[٤٠] . ومثل قوله تعالى : ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾[٤١] وغير ذلك من الآيات التى تدل على هذا المعنى .

وابن رشد لا يتوقف عند هؤلاء الحشوية طويلا استخفافا بهم ورثاء لحالهم ولذلك يقول : « ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التى نصبها ﷺ للجمهور وهذا هو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان من جهة السماع »[٤٢] .

وابن رشد يرى فى هؤلاء عوام الأمة ، والرجل العامى الذى لا يرق فى مداركه إلى قبول الأدلة الخطابية والجدلية ، فضلا عن الأدلة البرهانية العقلية ، ينبغى له أن يقف فى إيمانه عند حد الظاهر ، وليس له أن يسأل عما يفوق مستواه الفكرى والعقلى ، وليس للمفكر أو الحكيم أن

يعرض عليه براهينه وحججه أو يقوده إلى الدخول فى تفصيل أمور قد يضطرب لها اعتقاده .

أما الأدلة الأشعرية : فيتوقف عندها طويلا نظرا لأن آرائهم قد اعتمدت على حجج لها مسحة من المنطق ، وإن لم تكن منطقية فى حقيقة الأمر عند ابن رشد حيث يرى أنهم يعتمدون على مجموعة من الأدلة الجدلية يمكن مناقضتها ودحضها حيث لا تصمد أمام النقد العلمى الصحيح .

وقد اعتمد الأشاعرة على برهانين فى إثبات وجود الله : وهما البرهان الذى ينبى على نظريتهم فى الجوهر الفرد ، والبرهان القائم على التفرقة بين الممكن والواجب .

(أ) أما البرهان القائم على نظرية الجوهر الفرد :

فقد أرادوا به أن يبرهنوا على وجود الله بحدوث العالم ، فاضطروا إلى التدليل على صحة هذه القضية الأخيرة بإثبات حدوث الجوهر الفرد ، حيث إن أجسام العالم ليست بسيطة ، بل مركبة من جواهر فردة .

وبرهنوا على حدوث الجوهر الفرد بثلاث مقدمات وهى :

أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وأن هذه الأعراض حادثة لأنها تتغير ، وأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث(٤٣) فإذا كانت هذه الجواهر حادثة كان العالم الذى يتألف منها مُحدثا ، واحتاج إلى حدوثه إلى سبب ، وهذا السبب هو الله سبحانه .

ويرى ابن رشد أن هذه الحجة ليست منطقية ولا برهانية ، وهى إلى جانب ذلك معقدة يعسر فهمها ، حتى على من حذقوا صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ، ويعسر فهمها لأنها تفضى إلى نتيجة يعجز أصحابها عن حلها .

ويستعرض ابن رشد تلك الإشكالات التى يمكن أن تنتج عن هذه النتيجة ، ناقضا حججهم بحجج أخرى جدلية تزيد الأمر صعوبة فضلا عن نقده للمقدمات الثلاثة التى يبنون عليها حجتهم(٤٤) . ويرى أن هذه حجة يعجز علماء الكلام عن حلها فكيف يحق لهم أن يكلفوا الجمهور فهمها ؟

إن هذا نوع من التكليف بما لا يطاق ، فى حين أن طريقة معرفة الله التى أرادها القرآن للجمهور أكثر وضوحا وبساطة من طريقة الأشعرى وهى فى نفس الوقت طريقة الفلاسفة والحكماء(٤٥) .

(ب) برهان الممكن والواجب :

وينقد ابن رشد الطريقة الثانية فى البرهنة على وجود الله عند الأشاعرة ، وهى طريقة أبا المعالى الجوينى التى تنحصر فى التفرقة بين الواجب والممكن . فالعالم جائز الحدوث ، ومن الممكن أن يوجد على نحو آخر غير الذى يوجد عليه ، وإذن فلابد من وجود سبب جعله على النحو الذى هو عليه الآن .

ويرى ابن رشد أن مقدمات هذا البرهان خطابية وكاذبة ومبطلة لحكمة الصانع حيث إن « الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده ، على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم دون غيره كأنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا تنسب إلى الصانع ، دون من ليس بصانع(٤٦) .

وفى الحقيقة فقد جانب ابن رشد الصواب بنقده لمثل هذا البرهان ، حيث إنه يُخضع المشيئة والقدرة الإلهية لضرورات الخلق ، وكأن الإبداع والخلق الإلهى محكوم بضرورات سابقة عليه تقتضيه أن يأتى بهذا الخلق على هذا النحو دون سواه ، وأصاب الأشاعرة عامة والإمام الجوينى خاصة حيث برأوا الإرادة الإلهية عن مثل هذه الشبهة ، وتصوروها على النحو الواجب لها . فلا قوانين ولا ضرورات تحكم الإرادة الإلهية ، حيث هى إرادة مطلقة ، فما يريده الله ويشاؤه من قوانين الإبداع والخلق ، تتبدى فيه الضرورة والحكمة لمجرد أنه أراده وخلقه على هذا النحو دون سواه ، وليست الحكمة والضرورة البادية فى العالم وقوانينه لأسباب ذاتية خاصة بذلك العالم وبتلك القوانين .

ومن هنا فقد أدرك « توماس الإكوينى » (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) الذى تأثر بابن رشد إلى حد كبير وهو من كبار فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ، عمق هذا البرهان فاستخدمه فى البرهنة على خلق العالم وحرية الإرادة الإلهية حرية مطلقة . ففى رأيه ليس العالم الموجود بالفعل أفضل عالم يمكن أن يوجد ، بل يستطيع الله أن يوجد عالما خيرا منه ، وإذا كنا نرى هذا العالم غاية فى الجمال والكمال ، فذلك يعود إلى أن الله خلقه على هذا النحو من الكمال والجمال .

وهذا ما لا يوافق عليه ابن رشد حيث يرى عكس ذلك ، إذ يقول بأن هذا العالم إنما يوجد لأنه أفضل عالم ممكن ، وكأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، مما يعنى فى تصورنا تحديدا للإرادة والقدرة الإلهية ، كان ابن رشد فى غنى عنه ، ولكنه أراد نقد جميع الأدلة فى عصره لتقديم أدلة جديدة يرتضيها .

ولدلالة وعمق برهان الممكن والواجب الذى أتى به الجوينى فقد كان له شأن كبير فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على السواء ، بل تلقفه الفيلسوف توماس الأكوينى وبنى عليه كثيرا من ميتافيزيقاه فى العصور الوسطى المسيحية(٤٧) .

وكان هذا البرهان أساسا اعتمد عليه الشيخ الرئيس ابن سينا لوضع برهان آخر أخذه عنه الأوربيون ، فإن ابن سينا يفرق بين نوعين من الممكنات : فهناك نوع يقال عنه أنه ممكن فى ذاته ، ونوع يوصف بأنه واجب بغيره وممكن فى حد ذاته . أما الأول فهو الممكن الذى لم تقتض الإرادة

الإلهية إيجاده بالفعل ، وأما الآخر فهو الممكن فى ذاته بعد أن تحقق بالفعل ، فأصبح وجوده واجبا بناء على إرادة خالقه .

وفى هذا الممكن الأخير نستطيع التفرقة بين شيئين هما : الماهية والوجود . أما الماهية فالمراد بها مجرد إمكان الشىء ، أما الوجود فشىء يعرض لها من الخارج ، ويجعلها وجودا ضروريا ، بعد أن كانت مجرد إمكان . ولا يمكن لتلك الماهيات الممكنة فى ذاتها والواجبة بغيرها أن توجد دون أن يرجح وجودها على عدمها سوى موجود واجب الوجود بذاته لأنه لو كان واجب الوجود بغيره مثلها لتسلسل الأمر . فيجب الوقوف عند موجود واجب بذاته هو سبب أخير لسلسلة الخلق الموجودة فى هذا العالم(٤٨) .

وسيهتم الفارابى بهذا البرهان أيضا ويبنى عليه استدلالته الفلسفية على وجود الله ويستخرج منه كل نتائجه المنطقية(٤٩) ، بل يتسرب هذا الدليل إلى الفلسفة الحديثة كما نجدها عند ديكارت أبو الفلسفة الحديثة الذى يبدأ فى التفريق بين الماهية والوجود فيما يتصل بالخلق وبالعالم ، وفى توحيد الماهية والوجود فيما يتصل بالخالق . ويمثل لنا هذا التوحيد فى الماهية والوجود فى العصر الحديث العلامة المميزة للمثاليين المحدثين .

وخلاصة الأمر أن ابن رشد لا يرضى عن برهنة الأشاعرة على وجود الله حيث إن طرقهم فى السلوك إلى معرفة الله – فى نظره – ليست طرقا نظرية يقينية ، بل ولا طرقا شرعية يقينية أيضا حيث إن الطرق الشرعية فى نظره ، إذا تُؤملت وجدت قد جمعت وصفين : **أحدهما** : أن تكون يقينية . **وثانيهما** : أن تكون بسيطة غير مركبة أى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجا قريبة من المقدمات الأول(٥٠) .

(جـ) أدلة الصوفية :

وكذلك لم يرتض ابن رشد طرق المتصوفة فى معرفة الله تعالى ، حيث إنهم لا يستخدمون العقل وبراهينه المنطقية وسيلة للاستدلال على وجود الله الذى هو عندهم أوضح من كل دليل وأظهر من أى برهان ، ولكن اعتقدوا أن معرفتهم لوجود الله ترجع إلى المعرفة الإشراقية التى تفيض على نفوسهم وقلوبهم إذا وفّوا للمجاهدة النفسية والروحية حقها ، والمعرفة هنا حدسية يصل إليها المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التطهر والتزكية والتأمل .

وقد عضدوا منهجهم هذا بنصوص من القرآن الكريم اعتقدوا أنها تشهد لهم من مثل قوله تعالى : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ وقوله : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ وقوله : ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ .

وعلى الرغم من أن ابن رشد يسلم بأصول هذه الطريقة فى معرفة الله وإدراكه

قلبيا وذوقيا إلا أنه يرى أنها طريقة الخاصة فى معرفة الله وليست وسيلة العامة والجمهور حيث لا يستطيعها إلا هؤلاء الذين أمكنهم التجرد عن الشهوات والرغبات وممارسة تلك المجاهدات النفسية الشاقة . أما المنهج الواجب اتباعه فى التدليل على وجود الله عنده فهو منهج الفكر والنظر ذلك المنهج الذى يعم الخاص والعام من الناس ، وهو ما حث عليه القرآن الكريم كثيرا ودعا إلى معرفة طرقه وأساليبه[٥١] .

وهو منهج يجمع بين الشريعة والحكمة أو بين الدين والعقل ، يبرهن به ابن رشد على مدى الاتفاق والتطابق الذى يمكن أن ينشأ بين العقل والنقل بين الشريعة الموحاة من السماء والفكر المنبثق من الإنسان . ويقدم ابن رشد أدلته التى هى خير برهان على مدى التوفيق الذى أحرزه بين الدين والفلسفة .

أدلة ابن رشد على وجود الله :

بعد أن يرفض ابن رشد أدلة أهل الظاهر والمتكلمين والمتصوفة وينقدها جميعا من حيث إنها ليست شرعية - فى نظره - أى ليست بتلك البراهين التى جاء القرآن بها ونبه الجمهور على استخدامها ، كما أنها ليست برهانية أى ليست منطقية تلزم المرء الحجة على النحو الذى نجده مثلا فى البراهين الرياضية ، لذلك يقدم أدلته الشرعية والعقلية معا تلك الأدلة الفلسفية التى تتفق فى نظره مع ما جاء به الدين الإسلامى .

(أ) دليل العناية الإلهية :

وفيه يحرص ابن رشد على اتخاذ العناية الإلهية ، ووجود الغايات المحددة فى الطبيعة والكون دليلا على وجود الله . ويبنى هذا الدليل العقلى على أساسين بديهيين لا يحتاج المرء فى إلزام الآخرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل أو سلوك مسلك التفريع والتشعيب الذى برع فيه المتكلمون والفلاسفة المسلمون .

أما الأساس البديهى الأول فى هذا البرهان : فهو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا معا عن تناسق عجيب بين أجزائه وبين الكائنات والظواهر التى يحتوى عليها ، ويرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان ، ولكل كائن حى فى هذا العالم .

فاختلاف الليل والنهار ، وتتابع الفصول ، ووجود الشمس والقمر والنجوم والرياح والأمطار والحيوان والنبات وغير ذلك من الموجودات التى لا حصر لها ، ملائم لحياة الإنسان بل لحياة كل الكائنات فى هذا العالم .

يقول ابن رشد : « وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده »[٥٢] . ويشبه هذا ما سيتوصل إليه الفيلسوف الألمانى « كانط » بعده بستة قرون ، وهى الفكرة التى تقول بوجود

« غائية داخلية » في الكائنات[٥٣]
أما الأساس الثانى : فهو أن هذه الغايات الواضحة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة وإنما هى نتيجة لما أراده الخالق لهم .

وهذا البرهان العقلى المستمد من مشاهدة العناية الإلهية المتبدية فى الكون وانسجام أجزائه وظواهره يرى ابن رشد أنه يتجه إلى جميع العقول على حد سواء ، فهو يصلح للعامة التى تعتمد على البداهة الحسية فى الإقرار بوجود الغايات فى المخلوقات ، كما يصلح للعلماء الذين كلما زادوا تبحرا فى العلم والبحث كلما كشفوا عن حقائق وقوانين جديدة تزيد من إيمانهم وبوجود حكمة وعناية إلآهية متجلية فى تلك الظواهر الطبيعية .

ويرى ابن رشد أن هذا البرهان جدير بالاعتبار لأنه يلتقى مع استشهادات القرآن الكريم وهو برهان عقلى كما مر وأيضا هو برهان دينى حيث يكثر ظهوره فى آيات القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض مهادا ، والجبال أوتادا ، وخلقناكم أزواجا ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا ﴾[٥٤] . ومثل قوله تعالى : ﴿ تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ﴾ . ومثل قوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه : أنا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا ، وعنبا وقضبا ﴾[٥٥] . وقوله تعالى : ﴿ الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾[٥٦]

(ب) دليل الاختراع :

إن وجود الحيوان والنبات وظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الأشياء غير العضوية ، كاف وحده فى إثبات فكرة الاختراع ، كما أن أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية مخترعة أيضا . حيث أنها مسخرة لتحقيق غايات معينة ، وكل شيء مسخر لابد أن يكون مخلوقا ، فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعا حية وغير حية كان ذلك دليلا على وجود الخالق . وهذا الدليل مشترك بين العلماء والعامة ، ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين منه إلا بناء على درجة العلم والمعرفة .

فالعامة تعترف بوجود صانع للكون بناء على ما تراه رأى العين من آثار الصنعة الواضحة .

أما العلماء فهم أكثر إدراكا لمعنى الاختراع لأنهم لا يعتمدون فحسب على ما ترشدهم إليه حواسهم ، بل يدركون هذا المعنى أيضا بالبراهين العلمية[٥٧] .

وهذا الدليل العقلى له شواهد من الشرع فقد جاء به القرآن الكريم حيث قال تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ﴾[٥٨] ومثل قوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[٥٩] ومثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين

تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ .

ولقد رأى ابن رشد أن القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين السابقين : دليل العناية الإلهية ودليل الاختراع وألّف بينهما بانسجام تام ، ليزيد بداهة كل منهما بسبب مجاورته للآخر وهو ما يتضح لنا من قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾ . وهذا تنبيه على برهان الاختراع وقوله تعالى : ﴿ الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ وذاك تنبيه على دلالة العناية[٦٠] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التى نجدها فى القرآن ، والتى قد تفوق فى عددها تلك الآيات التى تتضمن أحد الدليلين فقط . ويرى ابن رشد أن طريقة التدليل هذه التى جاء بها القرآن الكريم هى الطريقة الصحيحة حيث تصلح للعامة وللعلماء على حد سواء .

أما إنها تصلح للعامة فذلك لأنها تنفذ مباشرة إلى حكمهم السديد وفطرتهم التى لا تميل إلى الجدل والمناقشة . وأما إنها تصلح للعلماء فذلك لأن العلم يكشف لهم عن كثير من أسرار صنعته تعالى وحكمته يقول ابن رشد : « فقد بان من هذا أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يُدرك من هذه الأشياء بالحس ما يُدرك بالبرهان ... والعلماء ليس يفضلون الجمهور .. من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه »[٦١] .

ومن هذا يتضح أن ابن رشد لم يرتض البراهين الخطابية أو الجدلية التى ترد عند كل من المتكلمين والصوفية وبقية الفرق الإسلامية ، وقدم براهينه الفلسفية القائمة على الاستدلال المنطقى البسيط ، وبرهن بشكل واضح وعميق على إمكانية الجمع بين الشريعة والعقل وعلى تطابق نظر الحكمة والدين ، خاصة فيما يتصل بمسألة البرهنة على وجود الله وهو دائما يشفع براهينه العقلية بآيات من القرآن الكريم تزيد براهينه قوة إلى قوتها كما تؤكد على تطابق نظر الدين والعقل معا فى تلك المسائل الميتافيزيقية العميقة . وما صنعه ابن رشد فى مسألة البرهنة على وجود الله عقليا ودينيا ، مؤصلا كل ذلك بالرجوع إلى الفطرة العقلية الواضحة والبسيطة ومستندا إلى نصوص القرآن الكريم البينة

الدلالة يقوم بصنعه فى معالجته لبقية المسائل الخاصة بوحدانية الله تعالى وبصفاته ، تلك المشاكل الشائكة التى طال فيها الجدل والحوار بين مختلف الفرق الإسلامية .

٦ – وحدانية الله :

وللبرهنة على وحدانيته تعالى يلجأ ابن رشد إلى فطرة العقل ومنطوق الآيات الكريمة الواضحة ليدلل على اتفاق العقل والدين معا بشكل جازم . وهو أيضا لا يرضى بأساليب المتكلمين فى التدليل حيث يعتبرها أساليب جدلية أكثر منها برهانية ، وعلى الرغم من أنه يستمد براهينه العقلية من آيات القرآن الكريم التى يستمد منها المتكلمون وخاصة الأشاعرة براهينهم ، إلا أنه ينتهى إلى منهج من المعالجة يختلف عن المنهج الذى يستخدمه هؤلاء المتكلمون .

وأدلة الأشاعرة الجدلية يبنونها على آيات كريمة مثل : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم إلى بعض ، سبحان الله عما يصفون ﴾ . وقوله : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا ﴾ .

ويستنبط المتكلمون من معتزلة وأشعرية دليلهم من هذه الآيات بطريقة خاصة ، هى طريقة القسمة العقلية أو طريقة « السبر والتقسيم » فيقولون : لو صح أن هناك إلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريده الآخر . وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية فى رأيهم : فإما أن تتم إرادة كل واحد منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل منهما ، وإما أن تتحق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر .

فعلى الفرض الأول يكون العالم حينئذ موجودا وغير موجود فى آن واحد .

وعلى الفرض الثانى يكون غير موجود وغير معلوم .

وعلى الفرض الثالث يكون الذى تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجزا ، فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله .

ولكن يلاحظ ابن رشد أن الفرض الثانى ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول ، وأن أحدهما كان كافيا ، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله . كما أن برهانهم يقوم على المماثلة بين الله والبشر ، لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بنى الإنسان على العالم الإلهى ، أى ينسبون الاختلاف إلى الآلهة . فإذا نحن سرنا معهم فى طريقهم وتبعناهم فى جدلهم ، قلنا : أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، أو أن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه أو يفعلانه على سبيل المداولة إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يليق بالجمهور ، بل ويثير شبهات أكثر مما يؤدى إلى يقين .

لذلك يرى ابن رشد أن دليلهم هذا ليس برهانيا ولا شرعيا . فليس برهانيا لمجافاته للقريحة الجيدة ولا يجرى على أصول المنطق السليم ، وليس بالدليل الذى أراده القرآن الكريم ، لأن عامة الناس تعجز عن فهمه فضلا عن أن تقتنع به .

ودليلهم هذا الذى يعرفونه فى صناعتهم بدليل « السبر والتقسيم » هو القياس الشرطى المنفصل عند أهل المنطق وهو بخلاف الدليل الذى فى الآية الذى يعرفه المناطقة بالشرطى المتصل(٦٢) والذى يعبر تعبيرا صادقا عن أكمل ضروب البرهنة والاستدلال ، حيث يضع فرضا واحداً ثم يحاول البرهنة على صدقه . فإن أدى نتائج صادقة كان صادقا ، وإن أدى إلى نتائج فاسدة وجب تركه والتخلى عنه(٦٣) .

أما برهان ابن رشد العقلى فيستمده من آيات القرآن السابقة : فقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ يعبر عن معنى بديهى يكاد يكون فطرة مغروزة فى طباع الناس ، لأنهم يرون رأى العين أنه لو وجد ملكان فى مدينة واحدة لما أمكن أن يؤدى وجودهما إلى صلاحها وبقائها أللهم إلا أن يكون أحدهما ملكا فعليا لا يلقى معارضة أو مقاومة من الآخر الذى يستكين له ، ولا يعمل عملا يمكن أن يكون على غير ما يريد الأول(٦٤) ولا يمكن أن يطلق على مثل هذا العاطل اسم ملك فضلا عن إله .

وأما الآية الثانية وهى قوله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ . فإنها تنكر الابن أولاً ثم تدل على استحالة وجود كثرة من الآلهة ، لكل إله منها أفعال تختلف عن أفعال صاحبه ، إذ لا يمكن أن تؤدى هذه الأفعال المتضاربة إلى موجود واحد تتجلى فيه الصنعة الدقيقة والحكمة العميقة . لكن هنا أمر يفجأ الحس والعقل معا ، وينقض فكرة وجود آلهة كثيرة تختلف وتتضارب أفعالها ، وهو وجود عالم واحد قد أحكمت صنعته(٦٥) .

وأما الآية الأخيرة وهى قوله تعالى : ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا ﴾ ، فهى برهان على استحالة وجود إلهين أو عدة آلهة تتفق أفعالها بمعنى أن يكون فى استطاعة تلك الآلهة أن تخلق العالم . ولو أمكن ذلك لوجب أن تكون هذه الآلهة سواء فى الاستيلاء على العرش مما يؤدى إلى وجود عدد منها فى مكان لا يتسع إلا لواحد فقط من بينهم .

وهكذا يؤكد ابن رشد لنا أن عقيدة تعدد الآلهة لا يمكن أن تنهض بنفسها لأنها تؤدى حتما إما إلى الاعتراف بعجز هذه الآلهة جميعها عن خلق العالم والاحتفاظ له بوجوده الذى لا قدر له ، وإما إلى التسليم بأن هذا العالم فاسد ، وهذا أمر مردود « فكأنه قال : لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسداً الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هنا إلا إله واحد »(٦٦) .

وهكذا يتضح لنا أسلوب ابن رشد فى البرهنة على وحدانية الله تلك البرهنة العقلية البسيطة والعميقة معا ، ناقدا ورافضا أدلة المتكلمين القائمة على القسمة العقلية والمتخذة الجدل وسيلة إلى الإقناع . فطريقته فى التدليل والمستمدة من الآيات الكريمة طريقة الخاصة والعامة معا وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا فحصوا العالم ووقفوا على ما فيه من نظام واتساق زادوا يقينا بأن هذا العالم المتسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا لإله واحد ، لا شريك له فى تدبير خلقه .

وهكذا تتحقق حكمة القرآن فى حث الناس على المعرفة ، لكى يكون إيمانهم كاملا . ويتفق هذا الهدف مع ما رأيناه فى أدلة وجود الله ، كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة لأن دليل الاختراع ودليل العناية الإلهية حليفان للمعرفة وباعثان عليها .

وهذا الأسلوب العقلى فى البرهنة يتخذه ابن رشد فى معالجة كثير من المسائل العقائدية الأخرى مثل صفات الله كالقدرة والإرادة والكلام وبقية الصفات التى تعرضنا لبعضها من قبل واضعا فى الاعتبار ضرورة التفريق بشكل حاسم بين عالم الغيب وعالم الشهادة وهو أمر هام غفل عنه الأشاعرة والمعتزلة معا فى نظره . كما يستخدم أسلوبه العقلى فى البرهنة على صحة كثير من عقائد الدين كالقضاء والقدر والبعث وخلود النفس وحرية الإنسان وكثير من القضايا العقلية التى يبحثها الفلاسفة ونجد لها إجابات واضحة فى آيات القرآن الكريم تدركها الفطرة السوية ويعرفها العقل المتأمل ويبرهن عليها المفكر بأسلوب سلس واضح مستغن عن أدلة الجدل ومستعيض عنها ببراهين العقل المنطقية التى تقنع الخاصة والعامة معا .

أثر ابن رشد الفلسفى

وإذا أردنا معرفة أثر ابن رشد فى الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط والحديث ، فما علينا إلا تصفح معظم نظريات وأفكار فلاسفة أوربا فى العصر الوسيط وبداية العصر الحديث لندرك مدى هذا التأثير العميق .

فإذا كان أرسطو قد استحق لديهم فى العصور الوسطى لقب « المعلم الأول » أو « الفيلسوف » فقد اشتهر ابن رشد باسم (الشارح الأكبر) حيث جاء ختاما لشراح كثيرين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو دون أن يبلغ أيا منهم فيها ما بلغه ابن رشد حيث تميزت هذه الشروح بالعمق والاستقصاء فضلا عن الأصالة والتميز الذى أضفاه ابن رشد على هذه الفلسفة ، خاصة أنه قد وضع يديه على المؤلفات الحقيقية لأرسطو دون تلك المؤلفات التى نسبت إلى أرسطو خطأ مثل كتاب « الربوبية » أو « أوثولوجيا أرسطو طاليس » الذى ترجمه أوائل المترجمين ومنهم الكندى الفيلسوف (٨٠١ – ٨٦٧ م) ونسبوه خطأ إلى أرسطو ، واتضح من بعد أنه بعض « تُساعيات » أفلوطين المصرى .

وقد اعتقد خطأ كل من الكندى والفارابى (٨٣٢ - ٩٥٠ م) وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) عندما نسبوا هذا الكتاب إلى أرسطو أنه يمكن التوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفتا أرسطو بل وضع الفارابى بعض المؤلفات التى حاول الجمع فيها بين فلسفة كل منهما[٦٧] . ورتبت المدرسة المشائية الإسلامية نتائج فلسفية خاطئة بناء على اعتقادهم السابق الخاطىء .

لذلك أعاد ابن رشد تحديد معالم فلسفة أرسطو الحقيقية ، وقدم فى شروحه وتحليلاته لها دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء وساعده على تحقيق ذلك طلب الخليفة « أبو يعقوب يوسف » (١١٦٣ - ١١٨٤ م) كما ذكرنا من قبل ، أحد خلفاء دولة الموحدين الذى رجاه بحضرة ابن طفيل الفيلسوف أن ينقح ويلخص ويشرح كل مؤلفات أرسطو .

لذلك توفر ابن رشد على دراسة هذه المؤلفات وقدم لنا ثلاثة أنواع من التحليلات الفلسفية لها هى : « الشروح » و« الجوامع » و« التلخيصات » التى حاول فيها استقصاء فلسفة أرسطو وغاياته ، مضفيا عليها من شخصيته الفريدة الشىء الكثير ، مما دعا جامعة « بادو » منذ عدة قرون أن تمنحه لقب « روح أرسطو وعقله »[٦٨] .

وقد نقلت شروح ابن رشد على أرسطو مع مؤلفاته الخاصة التى ضمّنها آراءه الخاصة فى الفلسفة ، وفى التوفيق بين العقل والدين أو بين الحكمة والشريعة إلى اللاتينية فى العصور الوسطى ، حيث التمس القديس توما الأكوينى من صديقه (وليام مويربك Moerbeke) أن ينقل جميع مؤلفاته فنقلها[٦٩] .

وقرأها بعد ذلك توماس الإكوينى ، وتأثر بها إلى حد كبير ، بل وغدت أفكار ابن رشد وآراءه الفلسفية خاصة ما يتصل منها بالميتافيزيقا والإلهيات وخلود النفس جزء من فلسفة الإكوينى . ويكفى ابن رشد شهادة لشروحه على أرسطو أن الكتب التى نقلت بعد ذلك من اليونانية مباشرة لأرسطو لم تغن عنه ، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته فى جامعتها وسماه رأس الضلال فى منتصف القرن الثالث عشر ، وكانت الفلسفة الرشدية قد انتشرت فى الأوساط العلمية واللاهوتية ودعمت الحركات العقلية التى أخذت فى الانتشار ضد سلطان رجال الكهنوت المتوارث ، عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد . وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة فى البيع والأديرة والجامعات .

وقد تأثر رائد المدرسة التجريبية « روجر بيكون » (١٢١٤- ١٢٩٤ م) وكان راهبا من رهبان الفرنسيسيين إلى حد كبير بآراء ابن رشد الفلسفية خاصة بعد اهتمام « فردريك الثانى » ملك صقلية (١١٩٤ - ١٢٥٠ م) بآراء ابن رشد

الذى أمر بترجمة كل مؤلفاته فى الجامعات بعد أن كلف العالم « ميخائيل سكوت » بترجمة شروحه التى أرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس .

ولم يبق فى القرن الثالث عشر وما بعده أوربى يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئا عن ابن رشد وأعجب به أو رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم .

ويذكر الأستاذ العقاد فى مؤلفه عن ابن رشد « أنه » ما من مدرسة فلسفية نشأت فى أوربا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية سواء بالاطلاع على تلك الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضاً واستنكارا أو تأييدا واعجابا من كلا الطرفين(٧٠) .

ويقول النقاد من الإسرائيليين(٧١) وغيرهم أن إسبينوزا الفيلسوف الإسرائيلى الكبير أخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد ، وأن موسى بن ميمون أخذ الفلسفة الرشدية ولا سيما الإلهيات وما بعد الطبيعة ، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية فى مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها فى مذاهب الفلسفة المسيحية ، وإن اختلفوا فى المدى والمقدار.

وقد حفظ لنا تاريخ الفكر تلك المساجلة الفلسفية المشهورة التى دارت بين ابن رشد والغزالى حيث ألف الغزالى كتابه « تهافت الفلاسفة » فرد عليه ابن رشد بكتابه « تهافت التهافت » ثم رد ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) على ابن رشد وناقش فى رده براهين كتاب « مناهج الأدلة » ووضع أثناء ذلك كتابه « الرد على المنطقيين » الذى أصل به منطقا إسلاميا فى مقابلة المنطق الأرسطى الصورى .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع للهجرة حيث عهد السلطان محمد الفاتح العثمانى إلى العالم « خوجه زاده » (المتوفى ٨٩٣ هـ) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد فوضع فى ذلك مؤلفه المشهور .

وفى أوربا لم تنقطع المناقشة فى الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ثم كان لها استئناف فى القرن التاسع عشر على يد الباحث الكبير « إرنست رينان » (١٨٣٣ - ١٨٩٢م) الذى وضع فيه مؤلفه الشهير « ابن رشد والرشدية » .

وما كانت هذه المساجلات العلمية تتم حول آراء ابن رشد وأفكاره الفلسفية لولا عمق هذه الآراء وحيويتها حيث مست جوانب عميقة من المباحث العقائدية والميتافيزيقية ، كما أنها بشرت بعصر العقل ، وحققت إمكانية طالما صبا إليها المفكرون والفلاسفة وهى إلتقاء هذا العقل بالدين وتطابق الحكمة بالشريعة ، فتحققت فى فلسفة ابن رشد صورة فريدة من صور التوحيد بين الإلهى والإنسانى .

مصادر البحث

١ - العربية :

ابن رشد : تهافت التهافت . تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف عام ١٩٧١ . مناهج الأدلة فى عقائد الملة . تحقيق د . محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، الأنجلو عام ١٩٦٤ . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . وضميمة فى العلم الإلهى . تحقيق د . محمد عمارة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ١٩٧٢ . تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق د . عثمان أمين . القاهرة عام ١٩٥٨ .

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف عام ١٩٦٨ .

ابن طفيل : حى بن يقظان . تحقيق د . عبد الحليم محمود ، الطبعة الأولى ، الأنجلو عام بدون تاريخ .

فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، الطبعة الأولى ، الإسكندرية عام ١٩٠٣ .

إرنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة عام ١٩٥٧ .

الأشعرى : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيى الدين . الطبعة الثانية ، النهضة المصرية ١٩٦٩ .

عباس محمود العقاد : ابن رشد . الطبعة الأولى ، بيروت عام ١٩٥٧ .

عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص المغرب . تحقيق محمد سعيد العريان ، القاهرة عام ١٩٦٣ .

الغزالى : تهافت الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف عام ١٩٦٦ .

إلجام العوام عن علم الكلام . مكتبة الجندى ضمن مجموعة القاهرة عام ١٩٧٠ . الاقتصاد فى الاعتقاد . مكتبة الجندى عام ١٩٧٢ .

الفخر الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . على سامى النشار ، القاهرة عام ١٩٣٨ .

الجرجانى : التعريفات . الطبعة الأولى ، القاهرة عام ١٩٣٨ .

محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن شد . دار المعارف عام ١٩٧١ .

د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية . الطبعة الثالثة ، الأنجلو ، القاهرة عام ١٩٦٩ . نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى .

الفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين . ضمن مجموعة . القاهرة عام ١٩٠٧ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية . الطبعة الثالثة ، دار المعارف

بدون تاريخ .

٢ – مصادر أجنبية :

- Aldo Mieli, La Science Arabe et son Role dans L'Evolution Scientifique Mondiale وقد ترجمه د . عبد الحليم النجار ، د . محمد يوسف موسى تحت عنوان « العلم عند العرب ، وأثره فى تطور العلم العالمى . دار العلم بالقاهرة عام ١٩٦٢ م .

- The Legacy of Islam, 1943.

G.Sarton:

1 . Introduction to the History of Science (1927-1947)

2 . The History of Science 2th new Humanism.

- W.Durant, The Stag of Civilization.

- Dr. Sayyed Hossein Nasr: Islamic Studies - Beirut First Published, 1967

الهوامش

(١) عالج ابن طفيل هذا الموضوع فى قصته « حى بن يقظان » التى تشبه قصة أخرى ألفها كل من ابن سينا والسهروردى كل على حدة وتدور حول نفس المفهوم الفلسفى وتتناول نفس الموضوع وهو إمكانية التوفيق بين الحكمة والشريعة أو تطابق النقل مع العقل .

وخلاصة القصة أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله لو نشأ منفردا على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بنى نوعه ، ويتمم ابن طفيل رأيه فى هذه القصة مذهبه فى التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمنجاة . القصص الثلاث مجموعة فى كتاب واحد نشرته دار المعارف بمناسبة مهرجان ابن سينا الذى عقد فى بغداد فى مارس سنة ١٩٥١ م .

(٢) محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد . ص ٩٩ – ١٠٦ ، دار المعارف عام ١٩٧١ م .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان . تحقيق ودراسة للدكتور عبد الحليم محمود ص ١١٦ . الطبعة الأولى ، الأنجلو المصرية بدون تاريخ .

(٤) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٧٨ ، ١٧٩ . تحقيق د . عبد الحليم محمود . الطبعة الأولى . دار الكتب الحديثة . عام ١٩٧١ م .

(٥) سورة الحشر (٥٩) : آية ٢ .
(٦) سورة الأعراف (٧) : آية ١٨٥ .
(٧) سورة الأنعام (٦) : آية ٧٥ .
(٨) سورة الغاشية (٨٨) : آية ١٧ ، ١٨ .
(٩) سورة آل عمران (٣) : آية ١٩١ .
(١٠) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . تحقيق محمد عمارة ص ٢٢ ، ٢٣ . الطبعة الأولى . دار المعارف عام ١٩٧٢ م .
(١١) ابن رشد : فصل المقال . ص ٢٤ .
(١٢) ابن رشد : فصل المقال . ص ٢٥ .
(١٣) ابن رشد : فصل المقال . ص ٢٦ .
(١٤) أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ١٧١ .
(١٥) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٦ .
(١٦) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٨ .
(١٧) سورةالنحل(١٦) : آية : ١٢٥ .
(١٨) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٢ .
(١٩) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٧ .
(٢٠) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٢ .
(٢١) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٣ .
(٢٢) آل عمران (٣) : آية : ٧ .
(٢٣) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٧ ، ٣٨ .
(٢٤) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٥ .
(٢٥) الإشارة هنا إلى قول الغزالى بعد تكفيره مكذب الرسول ومنكر التواتر : .. نعم لو أنكر ما ثبت بإخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر ، ولو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه نظر ، لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض كمعرفة المحصلين لعلم أصول الفقه وأنكر النظام كون الإجماع حجة فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه . (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٦ . القاهرة عام ١٩٠٧ م .
(٢٦) أى تعريف : وهو القول الدال على ماهية الشىء .
(٢٧) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٩ .
(٢٨) ابن رشد : فصل المقال ص ٣٩ .
(٢٩) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٠ .
(٣٠) ابن رشد : فصل المقال ص ٤١ .
(٣١) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٢ .
(٣٢) سورة هود (١١) : آية : ٧ .
(٣٣) سورة إبراهيم (١٤) : آية : ٤٨ .
(٣٤) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٩ .
(٣٥) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٣ .
(٣٦) ابن رشد : فصل المقال ص ٤٤ .

(٣٧) الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٥ - ٩ .

الوجود الذاتى : الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل . والوجود الحسى: ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين ، مما لا وجود له خارج العين . والوجود الخيالى : هو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك ، فاخترعت صورة لها . والوجود العقلى : هو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه ، دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج . والوجود الشبهى : هو أن يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ولا بحقيقته لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته .

(٣٨) يخطىء ابن رشد هنا حيث لا تثبت كتب الغزالى فى هذا الأمر سوى التكفير لمنكر البعث الجسدى والجزاء الحسى فبمراجعة كتبه « المضنون به » و« فيصل التفرقة » و« رسالة العقائد » و« المنقذ من الضلال » و« فضائح الباطنية » نجده لا يؤول الآيات الواردة بها ، وإحقاقا للحق نشير إلى أن الغزالى لم ير فى آيات المعاد والجزاء أدلة يمكن أن تُستخلص منها « وجوب » حسية المعاد بل « إمكانية » ذلك فقط وهو ما يصرح به فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » ص ١٢٢ .

(٣٩) ابن رشد : فصل المقال ص ١٥ .

(٤٠) سورة البقرة آية : ٢٠ ، ٢١ .

(٤١) سورة البقرة : آية ١٦٤ .

(٤٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٣٥ .

(٤٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٣٠ - ١٤٣ .

(٤٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٣٩ - ١٤٣ .

(٤٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٤٦) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٥ .

(٤٧) انظر الدليل الثالث على وجود الله عند توما الأكوينى من جهة الممكن والواجب . يوسف مكرم : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ١٥٨ . دار المعارف . الطبعة الثالثة بدون تاريخ .

(٤٨) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : القسم الثالث . الطبعة الثانية . ص ١٩ - ٢٧ ، ص ٤٩ تحقيق : د . سليمان دنيا . دار المعارف عام ١٩٦٨ م .

(٤٩) الفارابى : أهل المدينة الفاضلة ص ١ - ٣ . طبعة دار السعادة . القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٥٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٨ .

(٥١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٩ .

(٥٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

(٥٣) انظر للدكتور محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٩٨ . دار المعارف . الطبعة الخامسة . القاهرة عام ١٩٦٨ م .

(٥٤) سورة النبأ : من آية ٥ - ١١ .

(٥٥) سورة عبس : آية ٢٣ - ٢٧ .

(٥٦) سورة البقرة : آية ٢٢ - ٢٧ .

(٥٧) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٤ .

(٥٨) سورة الطارق : آية ٥ ، ٦ .

(٥٩) سورة الغاشية : آية ١٧ .

(٦٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٢ .

(٦١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٦٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٨ .

(٦٣) د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٦١ . الطبعة الخامسة . دار المعارف عام ١٩٦٨ م .

(٦٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٥ .

(٦٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٦ .

(٦٦) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٥٩ .

(٦٧) انظر للفارابى : كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو . ضمن مجموعة من ثمانية رسائل . الطبعة الأولى ، القاهرة عام ١٩٠٧ م .

(٦٨) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٩٥ . ترجمة عادل زعيتر . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٦٩) كاريه Carre : العقليين والأسميين .

(٧٠) العقاد : ابن رشد ص ٥٠ ، ٥١ . بيروت . الطبعة الأولى عام ١٩٥٧ م .

(٧١) تراث إسرائيل Legacy of Israel وكتاب إبراهام ولفسون عن فلسفة إسبنوزا نقلا عن العقاد . ابن رشد ص ٥١ .

أبحاث

تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة

أ/ محمد أحمد بدوى
عضو مجلس إدارة الجمعية الشرعية

توحى تسمية تجارب الحركات الإسلامية للنهوض بالنموذج بنوع من الاكتمال واقتراح احتذائه جملة ، وأقترح بديلا له اصطلاح التجربة .

وقد سبق للمسلم المعاصر تقديم تجارب للمودودى والنورسى تحت عنوان النموذج .وبعض النماذج يمتزج فيها التنظير والتطبيق كتجربة المودودى ، وبعضها يغلب فيه التنظير كتجربة النورسى وشريعتى .

وأقدم فى هذا المقال تجربة سبق فيها التنظير الذاتى أو سمها الهداية الذاتية ، عمليات التطبيق ، ثم لحقها التنظير العام المعلن ، ثم سار التنظير والتطبيق معا .

تجربة اتجهت من أول يوم إلى القاعدة الشعبية ، ولم تمد أملها إلى القمة . تجربة بدأت من الصفر ، وهو أحد عناصر المنهج الذى اتضحت معالم وجوبه وحتميته أخيرا .

تلك هى تجربة الشيخ محمود خطاب السبكى ، والمنهج الذى يسير عليه المقال هو تتبع المسار الذى ساره التنظير والتطبيق للتجربة ، وتناميا فيه معا ، وتداعى جزء من أحدهما إلى جزء من الآخر تداعيا طبيعيا لا قفز فيه ولا تكلف . فإذا اطلع القارىء على المسار جيًّا فاعلا كان من السهل تجميع النظائر وتفريق الأضداد فى المنهج ، ولن تفوتنا الإشارة الخفيفة كلما لاحت لها

لائحة إلى فلسفة لموقف هنا أو حادث هناك .

لم يكن فى نشأة الشيخ محمود وبيئته الأولى شيء يرشح لما صارت إليه الأمور ، بله أن يدل عليه . ولد الشيخ سنة ١٢٧٤ هـ فى قرية سبك الأحد من قرى المنوفية فى عهد والى مصر سعيد باشا الذى أصدر اللائحة السعيدية فى العام نفسه بتمليك الفلاحين أراضى مصر ، وكانت مملوكة للحكومة ، فكان من حظ والده العمدة أن يكون من متوسطى أغنياء الريف .

هيأت هذه النشأة لهمة الشاب العالية وذكائه إجادة الحرف المتعلقة بالزراعة من بناء ونجارة وسياسة للخيل ، وربما كان لحراسته لحديقة والده دخل فى إجادته الرماية بالبندقية التى تحولت إلى هواية ظلت معه حتى آخر حياته .

ولما كانت الطرق الصوفية مزدهرة بالبلدة ، وكانت المدخل الوحيد المتاح للإيغال فى التدين ، حتى لقد قيل فى ذلك : إن الذى ليس له عم (شيخ) عمه الشيطان ، وسلك الشاب أغلب الطرق الصوفية فى القرية . وكانت أقرب الطرق إلى قلبه هى الطريقة الخلوتية لما يتعفف شيخها عن تلقى العوائد والتكليف فيها بما لا يطاق وسنه تسع عشرة سنة .

كانت الزراعة من نصيب الشاب فى تقسيم العمل بين الأزهر والزراعة الذى رسمه أبوه لأبنائه . وحدث أن زار الشاب فى الحديقة ابن أخت له معه لوح يتعلم فيه القراءة والكتابة ، فتناول منه اللوح ، وسأل وتعلم ما فيه فى الجلسة ، وظهر فى الجلسة نفسها الشيخ المعلم ، فرتبه ليحضر إليه فى الحديقة كل يوم ليعلمه القراءة والكتابة .

قررت الحكومة تجنيد أبناء العمد ، بعد أن كانوا معفين من التجنيد ، فلم يكن متاحا للإعفاء أو دفع البدل النقدى سوى أن يذهب الشاب إلى الأزهر ليحضر شهادة بأنه يتلقى العلم . ومن الملفت للنظر أن يكون هذا أيسر من دفع البدل النقدى وكان عشرين جنيها .

سافر الشاب إلى الأزهر مع أخ له سنة ١٢٩٧ هـ وسنه ٢٣ سنة ، ولم تتيسر الشهادة ، فطال مكثه ، وذاق للعلم لذة ، فرفض العودة . كان من حظ الشاب أن يتلقى على الشيخ محمد أحمد عليش الذى كان شيخا للأزهر ، والذى كان يهاجم البدع ، ويطبق السنة فى وفاة ابنه المجاور .

لم يسعد فى ذهن الشاب شيء مما يختلط بنية متلقى العلم من مثل التخلص من التجنيد أو البدل النقدى والحصول على الجراية ، فغفل عن قيد اسمه فى سجلات الأزهر ، وبعد قليل من الزمن وكثير من الاجتهاد فى التحصيل ظهرت للشاب لياقة علمية يسر له نظام الأزهر حينذاك أن يستخدمها فى التدريس للطلبة حتى يحضر الأستاذ .

بداية التطبيق :

بقى الشاب الفترة من ١٢٩٧ و١٣١٣ هـ يتعلم ويعلم فى الأزهر وفى بلدته مدة الإجازات (رجب وشعبان ورمضان) ، ويطبق ما تعلم ، ويتخلص من البدع واحدة فى إثر أخرى . وألف فى تلك الفترة كتبا منها كتاب أعذب المسالك المحمودية فى منهج السادة الصوفية ، ومنعت طبعه بعد ذلك التطورات الأخيرة فى المنهج .

وكان الشيخ فى تلك الفترة ، وقبل حصوله على العالمية يدرس (كمعيد فى كلية) كتاب الأمير فى فقه المالكية ، وأحس بأن الكتاب فى حاجة إلى شرح بدأ الكتابة فيه بعد مكثه فى الأزهر مدة أربع سنوات ، وكان هذا الشرح بمثابة التنظير المتخفف من التصوف ، إذ كان الكتاب كتاب فقه ، وبمثابة التنظير فى التنفير من البدع والخرافات ، والبرهنة على عدم صواب التمسك بها كلما استطاع اغتنام مناسبة لذلك فى كتاب فقه . وكان يستشهد لآرائه بأقوال علماء المذاهب الأخرى الأمر الذى ىان الأزهريون إلى ذلك الحين لا يرتضونه . عارض الشيخ العلامة الأمير فى إباحة القليل غير المغيِّب من الحشيش والأفيون ووصيته بكتمان ذلك عن العامة ، وتعرض لشرب الدخان ، وخالف العلامة الأمير فى قياسه الدخان على القهوة ، وفند رأيه بالأدلة العلمية والطبية .

بداية الصدام :

لم يجد الشيخ محمود حلا لما يثيره محبو البدع والخرافات من شبه إلا بأن يرفع أولى استفتاءاته فى كتابه (فتاوى أئمة المسلمين بقطع لسان البدع والمبتدعين) الذى سيناقش فيما بعد إلى الشيخ سليم البشرى شيخ الأزهر عن الذكر المحرف وما يصاحبه من غناء ورقص وتحريف لأسماء الله ، وجاءت الفتوى موافقة لآراء الشيخ ، فكانت بداية سلسلة من الانتصارات النظرية استكملها بباقى الفتاوى التى أودعها هذا الكتاب .

وجاء الانتصار العملى فى التطبيق فى وفاة والد الشيخ بعد مضى عشر سنوات على مكثه فى الأزهر . فقد جاء أرباب الطرق ببيارقهم وعمائمهم الخضراء والحمراء والسوداء يودعون رئيس قريتهم ، لكن الجنازة خرجت لأول مرة فى تاريخ مصر الحديث بلا تراتيل وبلا أعلام ، فانصرف أصحاب البيارق ولم يتابعوا الجنازة . توافد المعزون بالليل إلى دوار العمدة لا ليجدوا مشاهير القراء ، ولكن ليجدوا الشيخ يعظ ويرشد ويحذر من البدع .

شهادة العالمية وبدء التدريس الرسمى :

وضع الشيخ محمد المهدى العباسى شيخ الأزهر نظاما لاختبار من يتصدى للتدريس الذى صار إلى شىء من الفوضى ، وكان الاختبار فى أحد عشر

علما لكل علم يوم من الساعة الرابعة صباحا إلى الرابعة مساء بالتوقيت العربى . وكان لا يسمح باختبار أكثر من ستة طلاب فى كل عام . تقدم الشيخ للاختبار للحصول على العالمية ليتسلح بالسلاح الرسمى الذى أصبح الوحيد المعترف به للتصدى للوعظ والإرشاد ، وكان هناك عقبتان شكليتان أمام أحقيته فى التقدم : الأولى أنه لم يسجل نفسه فى سجلات الأزهر ، والثانية أنه بدأ طلبه بالبسملة والحمدلة مما لم يكن معهودا ! وبعد أن ذللت العقبتان أجازته لجان الامتحان سنة ١٣١٣ هـ (١٨٩٦ م) وسنه تسع وثلاثون سنة ، وبعد خمس عشرة سنة من دخوله رحاب الأزهر زاول الشيخ التدريس الرسمى فى الأزهر . وتغلب الشيخ على الصعاب التى وضعت فى طريقه من العلماء ، ومن أرباب الطرق ، واتهم بأنه قدم دينا جديدا ، وألغى المذاهب ، وخالف السلف والخلف فى العقائد ، فاستفتى كبار العلماء من جميع المذاهب فى كل ما حاربه من البدع وأحياه من السنن ، فجاءت إجابات جميع كبار العلماء بما يوافق ما يقول به ، وأودع ذلك كتاب فتاوى أئمة المسلمين .

وقد أشار الدكتور شاخت المستشرق الألمانى فى مقاله فى مادة السبكى فى دائرة المعارف الإسلامية إلى هذه الصعاب ، ووصف عقيدة الشيخ بأنها لا تخالف الكتاب ولا السنة فى شىء ، ورفعت الشكايات إلى الخديو والحكومات المتوالية فلم يلتفت إليها أحد ، لكن شيخ الأزهر الشيخ سليم البشرى شكل مجلسا علميا من كبار العلماء ليناظروا الشيخ ؛ فخرج من المناظرة منتصرا .

تكوين الجمعية الشرعية :

فى سنة ١٣٣١ هـ (١٩١٢ م) أسس الشيخ « الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية » ، ووضع لها نظاما أساسيا ، ولم يكن قد صدر أى قانون ينظم إنشاء الجمعيات ، واعتبر فيه الوعظ أهم وسائل تنفيذ أغراض الجمعية ، وبنى الشيخ مسجده الحالى بشارع المغربلين فنقلت إليه الجمعية سنة ١٣٣٥ هـ وقد آتى الوعظ كل الثمرات لتطابق قول الواعظ مع فعله .

كان سكوت السلطات عن الشيخ مفسرا بانتظار تلاشى الدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنة ونبذ البدع والخرافات كما تلاشت دعوة الشيخ عليش من قبل . ولما لم تقف الدعوة بل زادت قوة تحركت السلطات الدينية الرسمية لمقاومتها ، وأتهم الشيخ بأنه وهابى يفرق كلمة الأمة ، واستجابت وزارة الداخلية ، فصدر الأمر بألا يصلى الشيخ فى مسجده الذى بدأ بناءه ، وأن يرفع العذبة ، وأن يضع لطربوش عمامته زرا حريريا ، وأن يصلى مع السلطان حيث يصلى ، وألزموا أتباعه حتى من طلبة الأزهر بكل ذلك . لم يقاوم الشيخ السلطات ورضخ للأمر . وممن لم يصمد للتجربة الشيخ مصطفى الحمامى

الذى اعترف فى كتاب له بأن حجب شهادة العالمية عنه كان بسبب انضمامه إلى الجمعية الشرعية ، وتوقفت جلسات الجمعية ثلاث سنوات من ١٣٣٣ إلى ١٣٣٦ هـ (١٩١٤ - ١٩١٨ م) . لكن الوعظ بالقاهرة والجهات وإرسال الوعاظ إليها لم ينقطع ، وتصاعدت المواجهة فقبض على الشيخ وسجن مدة تزيد على الثلاثة أشهر ، وفتش منزله فى القاهرة والقرية فلم يجدوا السلاح الذى زعموا أن تركيا أرسلته إليه ليحارب الحلفاء .

كفت الحكومة عن ملاحقة الشيخ ، وأعفته مما ألزمته به ، وعاد إلى مسجده فى مستهل سنة ١٣٣٦ هـ ، وضايق هذا التحول السلطات الدينية .

وفاة الشيخ :

لبث الشيخ يدرس فى الأزهر بعد حصوله على العالمية سبعة وثلاثين عاما ، إلى أن عزل مع سبعين عالما لأسباب دينية رجعية ، وما زال الإمام محمود خطاب يوالى جهاده إلى أن وافاه الأجل فى ربيع الأول سنة ١٣٥٢ هـ (١٩٣٣ م) ، ولم تشهد القاهرة فى تاريخها الحديث جنازة كبيرة العدد مثل هذه الجنازة ، ولو تقدم الموت ساعتين أو تأخرت الجنازة ساعتين لكان الأمر غير ذلك .

وخلف الإمام فى رياسة الجمعية ابنه الشيخ أمين محمود خطاب الذى كان من أوائل الطلاب الذين رغبوا فى دراسة العلوم الحديثة لأول تقريرها بتشجيع من والده ، ونهض بالجمعية نهضة كبيرة ، وألف كتبا ، ودرس العلوم الحديثة فى الأزهر .

وخلف الشيخ يوسف أمين خطاب والده فى رياسة الجمعية سنة ١٣٨٧ هـ (١٩٧٧ م) ، وزاد فى عهده عدد الفروع المشهرة بوزارة الشئون .

وخلف الشيخ يوسف على رياسة الجمعية الشيخ عبد اللطيف مشتهرى . وفى عهده تزايد عدد المؤسسات الضخمة متعددة الخدمات الدينية والاجتماعية ، ولا يزال قائما عليها إلى الآن .

تحليل التجربة وتقويمها

بدأت التجربة من قرية من قرى ريف مصر لم يكن لها من المؤهلات الثقافية ما يبعث مصلحا ، ولم تكتمل ملامحها بين يوم وليلة ، كما لم تكتمل تنظيرا قبل أن تبدأ تطبيقا . فقد بدأ الشيخ حياته الدينية متصوفا إلى سن متقدمة اطلع فيها على أخطاء الطرق الصوفية العقلية والعملية السلوكية ، ولم يكن عدم رضائه عنها شيئا غريبا ، فكل من له عقل يفكر إلى أبعد من لقمة عيشه يستطيع أن يرى ما رأى الشيخ محمود خطاب .

انبعثت رغبة الاصلاح هادئة غير ثورية بعد أن اطلع فى الأزهر على تنظير لا يؤدى إلى التطبيق السائد للتدين ، وهال الشيخ سكوت العلماء على وضع يسير فيه التنظير فى طريق والتطبيق فى طريق بمعاهدة صداقة

وحسن جوار .

فى المبدأ لم يخلع الشيخ ربقة الطرق الصوفية من عنقه ، ولم تمتد رؤيته إلى أكثر من إصلاح ما يبدو له من انحرافاتهم ، وقام بتظير الأدلة على هذه الانحرافات وذلك فى مؤلفه الأول (أعذب المسالك المحمودية فى منهج السادة الصوفية) ولم تنقطع مزاولاتها التى تبدو له صحيحة (ورد السحر للبكرى) .

ثم امتدت رؤيته بعد ذلك إلى تناول المشاكل العامة مثل المخدرات من الحشيش والأفيون والدخان . وفى شرحه للعلامة الأمير تجرأ فخالفه فى الحشيش والأفيون والدخان . وجاءت (الرسالة البديعة فى الرد على من طغا فخالف الشريعة) فقربت الصدام مع أرباب الطرق حتى خلع ربقتهم من عنقه ، وأبطل كل المزاولات التى كانت باقية ، واتضحت ملامح المنهج المنبثق من التجربة والمعدل بها فى كتاب فتاوى أئمة المسلمين الذى أطلق فيه العلماء أقلامهم فى ذم البدع والخرافات والإكثار من الأدلة على فساد منهج أصحابها ، وإبراز السنن المعطلة ، والاستدلال عليها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة ، ويبدو أنه لم يكن فى حسبان أحد أن تظهر للناس فى كتاب مطبوع . كما اتضحت هذه المعالم فى كتابه (الدين الخالص) فى فقه السنة (٩ مجلدات) وفى المنهل العذب المورود شرح سنن أبى داود (١٣ مجلدا) .

أبرز ملامح التجربة

من أبرز الملامح الدالة على فرط الذكاء الحصول على فتاوى أئمة المسلمين بشأن البدع والخرافات « ليكون جواب أولئك العلماء عونا لنا على تعليم الجاهل ، ولتنقطع شبه العوام الذين يقولون : لو كانت هذه البدع مذمومة لأفتى بمنعها العلماء الأعلام » وكان لظهور الفتاوى ضجة كبرى فى الأوساط الدينية ، وعدد الفتاوى خمس وأربعون من تسعة وسبعين عالما من أفاضل العلماء من مشايخ الأزهر والمفتين العامين ومن كبار علماء المذاهب الأربعة المعتمدين فى الأزهر ، واتضح بالفتاوى – كما سبق أن أشرنا – معالم المنهج فى التجربة . وبعض الفتاوى تبودل بشأنها مكاتبات رسمية بين مديرية المنوفية ومفتيها ، ثم بينها وبين مفتى البلاد الشيخ محمد عبده ، الذى أفتى بمنع البدع ، فصدر الأمر من المديرية للمراكز بمنعها ، فما كان من بعض الناس إلا أن كتبوا للمديرية كتابة مضمونها أن هذه الأمور جرت بها العادة من زمن طويل بحضرة العلماء وهم ساكتون ، وبعضهم قال بحسنها ورجوا من سعادة المدير أن يكتب ثانية إلى فضيلة المفتى ، وجاء الرد قاطعا من المفتى بلزوم منعها ، فكتبت المديرية إلى المراكز بذلك .

أما العمل الثانى الدال على فرط الذكاء وسبق الزمن فهو إنشاء الجمعية الشرعية

لضمان استمرار الدعوة ، وإكسابها قوة الدفع الذاتية .

أما العمل الثالث فهو إنشاء الزوايا والمساجد الخاصة ، وكان ذلك من أحكم السياسات الدالة على بعد النظر . فلو استمر الشيخ فى الدعوة على المنابر العامة لضاع صوته فى ضجيج المبهورين والمندهشين والخائفين على مكانتهم فى أعين الناس ، والمتعودين على القديم ، ولما تكونت الفئة التى تحملت عبء الدعوة فى كل مكان وبعد وفاة الشيخ ، ولعمت الفتن ، إذ لم يكن ليسع الدعاة السكوت على ما يرون من البدع فى المساجد ، ولم يكن ليسع المتمسكين بالقديم السكوت على اعتراض هؤلاء . ولم يعُد أحد يردد هذه النغمة نغمة الانعزالية ، فإن مساجد الجمعية أصبحت لكثرتها وسعة انتشارها تحمل بالنيابة عن الدولة عبئا لم تكن مواردها لتستطيعه ، وأصبح معظم المثقفين من رواد مساجد الجمعية فى كل مكان ، وأصبح كثير من المساجد الأهلية يباشر لدعوة إلى السنة ونبذ البدع والخرافات .

أما العمل الرابع فهو عدم إغفال النواحى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بمعنى خاص . كانت نظرة الشيخ مترامية الأطراف ، فلم يهمل فى تجربته هذه النواحى لأن مشكلات التخلف آخذ بعضها برقاب بعض ، ومتادٌ بعضها إلى بعض ، وعلاجها يتداعى فيه جزء إلى جزء . وبدأ الاتجاه الاقتصادى بتصنيع أقمشة لدى الغير بتصميمات يضعها الشيخ بنفسه ويختار لها الألوان والمواد الخام ، واعتمدت الجمعية وكلاء للتوزيع ، ثم أنشأت الجمعية مصنعا يدويا خاصا بها بدلا من تشغيل المنتجات الجديدة التى ابتكرها الشيخ ، وأعدت معرضا للمنتجات فى مقرها مع بقاء الوكلاء فى الأقاليم ، وزادت شهرة المنسوجات وجودتها حتى صارت تصدر إلى السعودية وإلى فلسطين .

وقد هدفت الجمعية فوق تغطية مصروفاتها إلى توفير القدرة على تقديم العون المادى إلى المساجد المحتاجة ، وإلى تشغيل أعداد من العاملين بالكتاب والسنة ، وإلى الإسهام فى الاتجاه الوطنى العام إلى تشجيع الصناعة الوطنية ، وإلى إيجاد بديل عن الحرير الذى كان يلبسه الرجال لقطع حجتهم فى عدم وجود المثيل الراق للحرير المحرم لبسه على الرجال .

أما الناحية السياسية فقد جعل من مبادىء جمعيته المسجلة فى قانونها عدم الاشتغال بالسياسة ؛ إذ لم يكن لها من معنى فى ذلك الوقت وكل وقت سوى إنشاء الأحزاب والاشتراك فى المظاهرات والتخريب ، لكنه أسهم فيها بطريقة غاندى بالتنمية الاقتصادية . وقد أعطى النص على عدم الاشتغال بالسياسة للجمعية حرية كاملة فى دعوة الحكام إلى التمسك بالدين ، وإقامة شرع الله ، وإغلاظ القول فى لوم الحكومات على نواحى تقصيرها بإخلاص وتجرد ، وكانت الآيات التى تتردد الآن فى الدعوة لتقنين الشريعة وبها

وصف من لم يحكم بما أنزل الله بالفسق والظلم والكفر ، كانت هذه الآيات تتردد فى محاضرات الجمعية دون أن تثير ما تثيره الآن من قلق لدى السلطات وحساسية وتوجس ، وكانت حجة الحكام دائما وأبدا فى عدم قبول النصيحة من السياسيين أنها لا تنبع أبدا من إخلاص وتجرد من الغرض حتى ولو كانت نابعة منهما .

مبادىء الجمعيـة الشرعيـة

١ - إحياء سنة النبى ﷺ والقضاء على البدع والخرافات التى هى من أكبر الأدلة على فساد المنهج فى جميع أنشطة الحياة ، وفى القضاء عليها تقويم لهذا المنهج .

٢ - يقوم وعظ الجمعية على مبدأ أن سنة النبى ﷺ هى أوسع محتوى من المعنى الاصطلاحى للسنة فى الفقه ، فهى الطريقة والهدى الشامل فى كل نواحى الحياة بما فيه من فرض وواجب ومندوب ومكروه تنزيها وتحريما وحرام .

٣ - التخلص من الجمود على ما كان عليه الآباء والأجداد ، ويمكن أن تلاحظ التقدمية المبكرة فى المناهج الإسلامية الأولى ، والتى تجددت بقوة على يد الجمعية الشرعية والتى إهتدى إلى بعضها - أو سرقه - فرنسيس بيكون فى منهجه . وكانت الآيات التى تنعى هذا الجمود سلاح وعاظ الجمعية الفعال .

٤ - إحياء قيمة العمل وبذل الجهد والمشى فى مناكب الأرض والأكل من رزق الله . وقد يكون ذا الدلالة الناطقة على أثر الجمعية فى ذلك أنه ليس من المنتمين إليها عالة على غيره فى رزق أو متسول .

٥ - تجديد العقلانية التى كانت للمسلمين فى الصدر الأول حيث اخترقت الجمعية إليها صيغ القرون الوسطى التى لا تزال تعمل فى عقول الغالبية العظمى من المسلمين من اتكالية خرقاء وغيبية عمياء، وجبرية مدمرة ، وعداوة تأصلت بين العمل لما سموه أخرويا ، وبين العمل لما سموه دنيويا ، ومن سوء فهم للقضاء والقدر باهمال الأسباب حتى استعاذ مستعيذ المتصوفة بالله من شرك اتخاذ الأسباب ، ومن سيادة الدجل ورواج الشعوذة فى حياة المسلمين ، فقد نرى رأى العين أن أتباع الجمعية الشرعية لا يتواكلون ، ولا يقصدون الدجالين ولا يعتقدون فى الخرافات ، وتراهم أرقى فى تفكيرها المبنى على المنهج العلمى الذى لم يدرسوه ولم يعرفوا عن تنظيره شيئا من كثير من الحاملين للدكتوراه .

٦ - إظهار الإسلام فى الصورة المشرقة من التزام العمل الجاد ، وتخليص واجهته من المزاولات التهريجية وغير الجادة مثل ما يعمل فى الموالد ومواكب الطرق ، ومثل ما يجرى فى مسجد الحسين رضى الله عنه .

٧ - البعد بالوطنية عن المتاجرة بالشعارات الجوفاء ، فقد كانت الجمعية

الشرعية من أوائل من انتبهوا إلى أهمية الإنتاج والصناعة فى استقلال الأمة ورقيها فأنشأت مصانع النسيج اليدوى ، وقد حدثنى أكثر من ثقة أمين أن الدكتور عبد الجليل عيسى اصطحب أحمد ماهر والنقراشى للقاء الشيخ ، ولما أفضوا إليه بما جاءوا من أجله أيام تأليف الوفد المصرى لمفاوضة الإنجليز ، قال الشيخ لهم : إنى أمارس عمليا أعمق ما تدعون إليه من وطنية بإنشاء الصناعة الوطنية .

٨ - توسيع معنى البدع ، فهو يشمل عند الجمعية كل الانحرافات العقدية والأخلاقية والاجتماعية عما كان عليه الصدر الأول . وهذا هو المعنى الذى كان يلاحظ جيدا عند علماء الحديث ، فلا يقبلون أحاديث أصحابها . وقد كان غمز الجمعية الشرعية بقصر اهتمامها على اللحية والعذبة يجد منفذا له من خلال النظرة الضيقة للبدع .

٩ - أغراض أخرى اجتماعية نص عليها قانون الجمعية الذى أشهرت به ، وهى لا تختلف إلا - كما أسلفت - فى التنفيذ العملى ومطابقة الواقع للمكتوب .

تقويم التجربة

لا يمكن التقويم الحقيقى لتجارب الإيقاظ والإنهاض الإسلامى إلا بالقياس إلى ضخامة مشكلة التخلف طولا وعرضا وعمقا ، والتى لم تقوّم إلى الآن بالقدر الكافى . ولا أقصد أن الكتابات المتشائمة قد حلت مشكلة هذا التقويم ، فهو لا يعالج فى إطار من تشاؤم مسبق ولا من تفاؤل غيبى ساذج .

ويكتفى كتّاب الإيقاظ فى تقويم التخلف بالقياس الظاهر للتخلف الحضارى (المادى) بما كان عليه المسلمون ، وبما عليه الأوروبيون الآن . أما التقويم الحقيقى فلا يقترب منه إلا الوعاظ حين ينهالون شتما على المسلمين على المظاهر البادية للتخلف من كذب ونفاق وكراهية للعمل وبذل الجهد ، كما يقترب منه بعض الكتاب فى إطار من النقد الذاتى وتعذيب النفس ، مع أن المطلوب التعمق إلى الأسباب الحقيقية وراء هذه المظاهر وكشفها ليسهل التعامل معها .

لم تسقط علينا عوامل التخلف مرة واحدة ، ولكن الغالبية العظمى منها تواردت وسُرّبت على مهل وطبقا لخطط مدروسة ومقننة من وقت مبكر جدا فى غفلة من المسلمين سليمى النية فى بلَه ، محسنى الظن فى سذاجة ، آمنى الجانب فى زيف ، قام بها سيئو النية أعداء الإسلام وأعداء الشعوب ومغتالوها . فبإسهام منا بأخطاء نحن مسئولون عنها بالدرجة الأولى ، ومن غفلة وسذاجة وأمان زائف ، بهذا وذاك تسربت عوامل التخلف فبدأ ورسخ وتراكم وتداعى بعضه إلى بعض حتى صار التخلف كالطبيعة الفطرية فينا ، مما أغرى غوستاف لوبون فى كتابه (سر تطور الأمم) بسَلْكنا فى عداد المتخلفين فطريا برغم خطئه فى احتساب التخلف

فطريا ، وبرغم إنصافه العرب فى غير هذا الكتاب ، ومما أغرى هتلر بوضعنا فى أسفل قائمة تقويمه للشعوب .

لا يدعى المنظرون لتجربة الجمعية الشرعية والمقومون لها أنها قد قضت على التخلف تماما عوامِله ونتائجه حتى عند أتباعها ، ولكنها استطاعت وبكفاءة أن تحدده وتحصره فى إطار لا يتسع لكل جوانبه وهو إطار البدع الذى يشمل فى تجربتها كل أنواع الانحراف عن المنهج الإسلامى ، وبعد تعيين هذا الجانب وتحديده وإفرازه من التخلف إفرازا منهجيا وضحت أساليب عملية طبقتها فعلا للتعامل معها والنيل منه ، ونجحت فى إزاحة كابوسه عن قطاع كبير من المسلمين . وهى تباشر — وستستمر — فى تؤدة وانتظام اتباع هذا المنهج العملى .

ومن آثار تطبيق الجمعية لمبادئها ما يقوَّم كميًّا وما يقوم كيفيا ، فمن المقوم كميا :

١ — مساجد الجمعية : لم يكن فى القطر المصرى كله مسجد واحد يطبق السنة ويخلو من البدع بمنهج إصلاحى مقصود إلا مسجد الجمعية الشرعية بالخيمية بالقاهرة ، ويبلغ الآن عدد مساجد الجمعية الآلاف ، وأصبح للجمعية ما يزيد على مائة وستين فرعا مشهرا بوزارة الشئون الاجتماعية ، ويتبع كل فرع عدد من المكاتب لكل مكتب منها مسجد على الأقل ، ولا تخطىء العين فى عواصم المحافظات بل وفى القرى المؤسسات الضخمة التى يتكلف بعضها مئات الآلاف من الجنيهات ، وتجاوز بعضها فى تكاليفه المليون ، ويتبع فرع المطرية بالقاهرة خمس وأربعون مؤسسة بها خمسة وأربعون مسجدا ، ويتبع فرع الهداية فى الشرابية ست وعشرون مؤسسة يتبعها ستة وعشرون مسجدا وتغطى المؤسسات نواحى اقتصادية وتعليمية وتدريب مهنى .

٢ — عدد أتباع الجمعية : لا يوجد إحصاء رسمى لدى الجمعية عن عدد أتباعها ، ولم يعد حضور العذبة الدليل الواضح على مدى انتشار المنتمين إلى الجمعية ، لكنهم يبلغون مع المتعاطفين معهم الملايين .

٣ — انتهى تماما نقر الصلاة ، وأصبح الاطمئنان فيها سائدا فى جميع أنحاء الجمهورية وكثير من الأقطار الإسلامية الأخرى التى وصلت إليها دعوة الجمعية .

٤ — تضم رحاب الأزهر عددا كبيرا من الأساتذة والطلاب المنتمين للجمعية والمتعاطفين معها ، بعد أن كان الأزهر يقود الحملة ضد الإمام ، وكانت مجلة نور الإسلام التى تصدر عن الأزهر ميدانا للشيخ الدجوى فى الأربعينيات الهجرية وأوائل الخمسينيات يدافع فيها عن البدع ، ويقول : « ... فإذا استغاث المسلم بهم (أى الأموات) كان كمن يستغيث بالحى سواء بسواء لأنهم عندنا أحياء بل أعظم نفوذا وأوسع تصرفا من الأحياء » .

٥ — صلاة العيد فى الخلاء : قد كانت هذه السنة مندثرة تماما فى مصر فأحيتها الجمعية الشرعية .

٦ — حدث تطور واضح فى دعاء الصالحين ، فبعد أن كان بعض العلماء يبرر أفعال المستغيثين بالأموات من الصالحين ، صار الأمر الآن إلى تبرير الدعاء الخالص لله عند قبور هؤلاء باعتبارها أماكن مباركة .

٧ — خلو محيط الجمعية الشرعية من العنف فى الدعوة إلى الله .

ومن الحق أن مجهودات السابقين على الشيخ فى اتجاهاته ضد البدع لها دخل كبير فى انحياز كثير من المثقفين إلى آراء الجمعية حتى عند من لا ينتسبون إليها ولا يتعاطفون معها . ومن هؤلاء المصلحين الأئمة محمد بن عبد الوهاب والسنوسى والأفغانى ومحمد عبده . ولابن عبد الوهاب والسنوسى وضع آخر فقد اجتمع لهما مع القيادة الدينية السلطة الزمنية . أما الأفغانى ومحمد عبده فإن دعوتهما لم تصل إلى الشعب إلا ببطء شديد ، ومن خلال من تلقوها من المثقفين . وكان تعاطف المثقفين مع الجمعية الشرعية يرجع فى بعض جوانبه إلى ما لاحظوا من تشابه بل وحدة بين ما يدعو إليه الإمام محمد عبده وبين ما يدعو إليه الإمام محمود خطاب .

كان عمل الشيخ محمد عبده كصرخة فى واد أو كمثل رخات من المطر أصابت صحراء واسعة امتصت الماء فلم تثمر شيئا ، ولكن عمل الشيخ محمود خطاب قد روى بمائه الذى كان قليلا قطعة أرض صغيرة فظهر أثر سقيه فيها ، وأنبتت وآتت أكلها ، وساعد ما نتج منها على استصلاح قطعة أخرى وساعدت الاثنتان على استصلاح ثالثة . وهكذا تولدت قوة ذاتية للدعوة إلى الإصلاح ومزاولته وتطبيقه ، وساعد على نماء هذه القوة الذاتية لدى كل فرع بل ولدى كل مكتب أن العلاقة بين المكتب والفرع وبين الفرع والجمعية الرئيسية ليست علاقة تنظيمية بالمعنى المفهوم فى الجمعيات ذات الفروع ولكنها علاقة ولاء وانتماء وتواز فى مسئولية الدعوة والنهوض بها ، فاللامركزية هى السائدة حتى فى التخطيط والتنفيذ ، ويتمثل الجزء التنظيمى فى أمور معدودة منها انتخاب مجلس إدارة الجمعية الرئيسية بتصويت أعضاء من الفروع كل سنة .

وفى تاريخ الإمام محمد عبده للشيخ رشيد رضا عزم الإمام محمد عبده على تكوين جمعية للإرشاد لتربية الوعاظ والدعاة ، وأشار إلى ذلك الشيخ أحمد الشرباصى فى كتابه (رشيد رضا الإمام المجاهد) فقال : « تلاقى الشقيقان محمد عبده وجمال الدين ، وبدآ يحددان الدراسة لإقالة العالم الإسلامى من عثرته ، وكان اليأس قد كاد يدب إلى قلب الإمام محمد عبده من عدم استجابة الشعب والحكومة لما ينادى به من إصلاح ، فأشار على جمال الدين أن يذهبا إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل سيرهما ، ثم

ينشئان مدرسة للزعماء يختاران لها التلاميذ من نجباء الناشئين من الأقطار الإسلامية ثم يربيانهم على منهج قويم يختارانه ويعدانهم للإصلاح فى عشر سنين تخرج المدرسة بعدها عددا من التلاميذ لنشر الإصلاح ، اهـ . واختلف الرجلان ، ولم يتلاق منهجاهما : الثورى عند جمال الدين ، والاصلاحى عند محمد عبده إلا فى إنشاء جريدة العروة الوثقى .

قد حقق الإمام محمود خطاب اتجاه الإمام محمد عبده فأنشأ الجمعية من أعضاء عاديين من الشعب ، وجعل وسيلته القدوة وضرب المثل والبدء من الصفر .

نقد كتب

فى الأدب الإسلامى
«رحلة إلى الله»
رواية : نجيب الكيلانى

د. حلمى محمد القاعود

١ - يعتبر « نجيب الكيلانى » من أهم الروائيين المعاصرين الذين ينطلقون من رؤية إسلامية ، ناضجة وواعية ، ويملك إلى جانب هذه الرؤية قدرة فنية تصل إلى حد الإتقان والاحتراف ، فقد أمضى زماناً طويلاً يكتب القصة القصيرة والرواية ، ويقرض الشعر ؛ إلى جانب كتابة الأبحاث والدراسات الأدبية ، خاصة تلك التى تهتم بتأصيل الأدب الإسلامى فى حياتنا الثقافية المعاصرة[١] .

وروايته « رحلة إلى الله »[٢] التى نقرؤها فى هذا الفصل تمثل نوعاً فريداً من الروايات يمكن إدراجه تحت ما يسمى « بأدب المعتقلات » ، وهو نوع من الأدب يتميز به الأدب العربى المعاصر ، وبعض الآداب فى دول أمريكا اللاتينية ؛ حيث تدور الأحداث داخل السجون المغلقة غالباً ، وتظهر الطبائع البشرية على حقيقتها ، من خلال الصراع الضارى بين طرفين يحاول كل منهما أن يثبت وجوده

بالقوة الغاشمة أو الصمود الأسطورى.
وقد برع فى الإلحاح على هذا الأدب داخل عالمنا العربى الأدباء الماركسيون، فقدموا عدداً من الروايات والدواوين التى تعالج هذه المسألة من وجهة نظرهم الماركسية(٣)، وباعتبار الماركسيين أكثر قدرة على الحركة والترويج، فإن نصوصهم التى تناولت هذا النوع أكثر كمًّا من النصوص التى كتبها الإسلاميون بل إن نصوص هؤلاء تبدو متواضعة للغاية كمًّا ونوعاً، وربما كان الشعر صاحب الوجود البارز باعتباره أسرع تأثيراً وأقرب تعبيراً عن محنة الإعتقال، ومضمونها القائم على التعذيب إلى درجة الوحشية التى تفضى إلى الموت!

ومن ثمّ، فإن رواية «نجيب الكيلانى» التى بين أيدينا تمثّل نوعاً من الأهميّة، لأنها تعالج هذا النوع من الأدب من خلال وعي فنّي ناضج، وتصوّرٍ إسلاميٍّ صحيح، وتشكل أساساً من الأسس القويّة التى يستطيع من خلالها أدباء آخرون التعبير عن تجربة المعتقل، وإثراء ملامحها بالكثير من المشاعر والعواطف الإنسانية فى حالاتها المختلفة، سواء لدى الطرف الأقوى (الجلّاد) أو الطرف الأضعف (المعتقل).

نحن إذاً حين نقرأ رواية «رحلة إلى الله» سنعيش وراء الأسوار، وخلف البوابة السوداء، وسنرى عالماً له خصوصيته وحساسيته، حيث تنتقم السلطة من معارضيها بأبشع أنواع الانتقام التى عرفتها البشرية؛ منذ كان الرّومان يلقون المغضوب عليهم إلى الوحوش الجائعة، فتلتهمهم كفريسة لا تستطيع الهروب أو الإفلات!!

والكاتب فى البداية، ومنذ العنوان يوحى إلينا بهذا الهول الذى سنشاهده على صفحات الرواية. فالعنوان الفرعى: «قصة الإخوان الدامية» لا يترك مجالاً للشك فى أن الرواية تنطوى على عذابات وآلام ودماء تهدر على صفحاتها. ولو أن الكاتب ترك العنوان الرئيسى فقط «رحلة إلى الله» لكان من الممكن أن نستشعر فى الأمر نوعاً من المجاهدة الروحية أو التأمل الذاتى أو الانتقال من فكر إلى فكر يقود إلى الله، ولكن العنوان الفرعى جعل للمسألة طعماً آخر، أدخل الرواية نحو ما نسميه بأدب المعتقلات الذى يكتب من وجهة نظر إسلامية، وهو أدب يعبّر - على أية حال - عن محنة الشعوب تحت سياط جلاديها الطغاة.

ولعل التصدير الذى صدّر به المؤلف روايته «آه من قلة الزاد، وبعد السفر، ووحشة الطريق»، وهو قول مأثور لعلى ابن أبى طالب - رضى الله عنه - ينبىء عن مدلول آخر، إلى جانب دلالته على المقاومة والتضحية والفداء وهو الاستمرار فى الرحلة بالرغم من كل العذابات والآلام والدماء وكأن الكاتب يقول: إن أبطال الرواية يستعذبون التضحية من أجل الوصول إلى الغاية التى يرجونها، وهى تضحيّة نادرة بكل

المقاييس ، وإن كانت الغاية تبررها على كل حال : « آه من قلة الزاد ، وبعد السفر ، ووحشة الطريق » .

٢ - وقد اعتمد الكاتب في بناء روايته على عدد كبير من الشخصيات ، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع باعتبارها صانعة للأحداث ومؤثرة فيها ومتأثرة بها :

الأول : شخصيات الجلادين والطغاة .

الثاني : شخصيات الضحايا والمقهورين .

الثالث : شخصيات التحدى والأمل .

وهذا التقسيم ليس تقسيما دقيقاً (سيمتريا) ، يفصل بصرامة بين كل نوع وآخر ، بل يبدو هنالك نوع من التداخل ، خاصة بين النوعين الأخيرين ، مما يجعل هذا التقسيم أقرب إلى وضع علامات مميزة بارزة تهدى القارىء إلى طبيعة الشخصيات التى تؤلف الرواية وتصوغ حوادثها ، ولن نركز على كل الشخصيات ، بل سنختار أقواها دلالة وتعبيراً عن النمط الذى تنتمى إليه ، حيث تحفل الرواية بكمٍّ كبير من الشخصيات بعضها ينبض بالحياة ويختلج بواقعها المثير ، والبعض الآخر يبدو مجرد « بيدق » على رقعة الشطرنج تحركه أيدى اللاعبين(٤) .

أبرز شخصيات النوع الأول ، أو شخصيات الرواية على الإطلاق ، شخصية « عطوة الملوانى » ، ذلك الجلاد الذى يقود السجن الحربى ، وهو ضابط برتبة « مقدم » ، فى الخامسة والثلاثين من العمر ، لم يتزوج ، وإن كانت متع الدنيا كلها بين يديه ، يهوى تربية الكلاب ، ولا يحفل بالفن أو المتع الراقية ، والذى يعينه فى بيته الركن الذى يقع فيه « البار » بزجاجاته وكئوسه ، حيث يفرغ فى جوفه أقصى ما يستطيع جوفه أن يحتمل . و« عطوة الملوانى » يستشعر أن الدنيا طوع بنانه ، ولا أحد يستطيع أن يعصى له أمراً ، وقد بلغ هذا الشعور قمّته يوم أصبح الحاكم بأمره فى السجن الحربى ، يأمر الجميع فيطيعون ، ويضرب الجميع - بوساطة جنوده - فلا يستطيعون له دفعاً ، ويعلقهم من أرجلهم كالذبائح على « العروسة » أو الصليب الخشبى فلا يقدرون على المقاومة ، ومعظم ضحاياه من « الصفوة » ، وهذا يضيف لشعوره نوعاً من النشوة التى لا تضارعها نشوة أخرى ، خاصة حينما يسمعهم أو يراهم يتأوهون أو يبكون أو ينزفون دماً ، أو عندما يأمر كبارهم بالغناء ، وتقليد أم كلثوم فى أغنيتها « يا جمال يا مثال الوطنية »(٥) !

و« عطوة الملوانى » يعشق السلطة والأبهة ، وفى سبيلهما يبذل كل شيء ، حتى لو تعارض ما يفعله مع المبادىء والأعراف والقيم الإنسانية ، ومنذ نشأته ، وهو مولع بالقوة والتسلط ، ومؤمن بسيادة المال على القيم الأخلاقية والمثل الراقية «كان يسمع دائماً من أبيه، بل ومن أخيه طالب الطب ، ومن بعض الناس

أيضا : أنّ الحب هو أفضل وسيلة للحصول على رضا الناس واكتساب مودتهم ، لكنه كان يرى فى ذلك بلاهة وسذاجة ، لأنه بالمال يستطيع أن يشترى كل شىء ، وبالقوة يمكنه إخضاع كل شىء .. أصبح المال والقوة فى نظره إلَهين يُعبدان من دون الله . لقد عاش فترة طويلة وهو يتلقى العلم بعيداً عن أهله وذويه ، وأطلق لنفسه العنان ، كجواد جامح ، والتقى بمجموعة من الأصدقاء المتحللين ، ودخل البارات وأماكن اللهو ، وعرف الكأس وكثيرات من النسوة المنحرفات ، لقد تردد قليلاً فى البداية ، لكنه خطا إلى ذلك العالم الملىء بالصخب والألوان والمتعة والانطلاق ، وسرعان ما غاص فيه حتى الأعماق ، كان يحتاج إلى المال أحيانا فيقترض أو يسرق ، وكان يشعر بالظمأ إلى الكأس والمرأة فيشرب حتى الكحول الرخيص ، ويعاشر أحط البغايا ، وكان يجوع فيفترس سندويتشات الفول والطعمية ، أو يدهم بيوت أصدقائه .. لم يكن عيباً أن يقترض من بواب عمارة ، أو فراش فى المدرسة ، أو جرسون فى بار ، لم يكن أبوه فى الواقع يضنّ عليه بالمال ، لكنه يعطيه فى حدود المعقول ، وفى حرب فلسطين عام ١٩٤٨ دخل تجربة جديدة ، كان العنف والدماء ، وموت الرفاق ، وليالى الخوف والأرق والجوع ، وحكايات عن الأسلحة الفاسدة والترف الخرافى للطبقة العليا التى تحكم وتحرك مقاليد السياسة والاقتصاد والفكر والفنّ ، وترمى بالألوف على موائد القمار ، لم يكن آنذاك يفكر فى اصلاح الحال ، أو رسم خريطة لحياة جديدة يسعد فيها التعساء ، كان فقط يريد أن يكون مثل هؤلاء الكبار سلطة ورفاهية وثراء ... »(٦) .

وقد وصل « عطوة الملوانى » إلى المدى الذى ظن فيه أن لا أحد هنالك يستطيع أن يحطم غروره وصلافته ، ولكن الفتاة « نبيلة عبد الله » تفعل ذلك ، وتفقده صوابه وتجعل منه أضحوكة أمام رؤسائه وزملائه من الجلّادين ، بالرغم من كونها فتاة بسيطة عزلاء ، وقد وضعها فى السجن الحربى بمعرفة معاونيه ليؤدبها ويخضعها ، ولكنها لم تخضع ولم تتأدب وفقا لمفهومه ، بل إن تجربتها فى السجن الحربى تفتح عينيها على الكثير ، وتذيقه ألوانا من الهوان النفسى الذى لم تسبق له معرفته(٧) .

لقد قدم لنا الكاتب صورة « عطوة » من الداخل والخارج باعتباره أنموذجاً للطاغية الذى ينفذ سياسة مرسومة لتحطيم المعارضة ، وقهر من لا يؤمن بمنهج الطغاة ، بحجة الحفاظ على الثورة التى لم يبق منها إلا شخص الطاغية الأكبر وجبروته الأعظم !

بالطبع هنالك شخصيات أكثر تدور فى إطار هذه النوعية من الطغاة والجلادين، مثل المحقق يحيى بك ، ومندوب الرئاسة فريد بك ، والجنود ، وطبيب السجن الحربى وغيرهم ، وقد بدا معظم هذه الشخصيات غير واضح الملامح ، وإن كان الجميع

يخدمون مع « عطوة الملوانى » السيد الأكبر ويقومون بدورهم فى تعذيب المعتقلين وتلفيق القضايا والخروج على الناس بروايات وحكايات تنشرها الصحف وأجهزة الإعلام عن المؤامرات التى يدبرها المعتقلون لقلب نظام الحكم واغتيال الرئيس !!

بيد أنه يمكن القول إن الكاتب رسم ببراعة شخصية « عطوة الملوانى » ، وأبرزها بوضوح فنى من خلال تصويره لمشاهد التحقيق والتعذيب ، حيث يبدو فى أبشع صورة للإجرام ، وهو ما يسهم فى تحقيق عنصر التشويق والمتابعة لدى القارىء ، ولعل هذا كان من أسباب تركيز المؤلف على شخصية « عطوة » دون سواه ، ويغفر له عدم استقصاء ملامح الشخصيات الأخرى من أعوان الطاغية مكتفيا بالإعلان عن وظائفهم أو آرائهم دون الدخول إلى عوالمهم الخاصة .

فى مقابل النوعية الشريرة من الشخصيات تبدو صورة الضحايا حافلة بالعذاب والألم والموت ، وقد اختار المؤلف أن يكون الضحايا من مصر وخارجها لتبدو القضيّة فى إطار أكثر عمومية وشمولاً ، ولتعبّر عن تأثير المأساة وامتدادها إلى المسلمين فى أكثر من مكان ، فإلى جانب « محمود صقر » (المصرى) ، نرى « رزق إبراهيم » (السودانى) ، و« عبد الحميد التجار » (الفلسطينى) .. وغيرهم ، والضحايا يتعرضون لأبشع صور التعذيب التى عرفتها الإنسانية ، وتنتهى ببعضهم إلى الموت دون جنازة أو صلاة أو غسل ، كما حدث لمحمود صقر الذى دفنوه فى الصحراء المجاورة للسجن الحربى بعد أن قتله التعذيب ، وكتبوا أمام اسمه فى السجلات كالعادة كلمة (فرار) ، ثم أعلنوا فراره ، وفتشوا بيت والده وقريته بحثاً عنه !![8] ، أو ينتهى التعذيب ببعضهم إلى الجنون ودخول مستشفى الأمراض العقلية مثلما حدث لسلوى أحمد عبد الكريم الصافى ، زوجة أحد المبعوثين إلى الخارج ، والتى ضغطوا عليها مع طفلها بالتعذيب والسجن والملاحقة والحصار ليعود زوجها ويقع فى قبضتهم .

وفى أثناء التعذيب يظهر معدن هؤلاء الضحايا - وهم كثيرون - بضعفهم وقوتهم ، بقلقهم وإيمانهم ، بترددهم وصمودهم ، كما يبدو من تلك التضحيات النبيلة التى تصدر عنهم فى أثناء المحنة ، حين يفقدون النوم مثلاً بينما واحد منهم يتعرض للتعذيب خارج الزنزانة ، أو حين يتطوع بعضهم للاعتراف بتدبير مؤامرة - مثل توزيع المنشورات - كى ينقذ أناساً أبرياء جاءوا بهم من عرض الشارع ليلفقوا لهم تهمة معاداة الثورة وقلب نظام الحكم !!

إن ذلك النبل أو ذلك الإيثار فى تحمل العذاب القاتل يجعل من هؤلاء المعتقلين أسطورة من أساطير مواجهة الطغيان على مدى التاريخ ، وأعتقد أن السّر فى قوة هذه

الشخصيات روائياً ، إن المؤلف قدمها بكل ما فيها من بساطة إنسانية وعفوية بشرية ، ولم يفتعل أنماطاً معينة فى قوالب جامدة ، فجاءت كل شخصية بذاتها بطلا فى المقاومة والمواجهة والتمسك بالإيمان ..(٩) .

وفى مجال النوعية الثالثة التى تمثل التحدى والأمل تأتى الفتاة « نبيلة عبد الله » ، مدرّسة التاريخ ، التى تقع عليها عين « عطوة الملّوانى » فى إحدى المناسبات مع بعض زميلاتها ، فيتعلّق بها تعلّقاً لم يفهم سرّه أبداً ، وهو الذى عرف من النساء الكثيرات ، فيسعى إلى خطبتها ويتم له ذلك ، ويحاول أن يعاملها كما يعامل من يعرفهن ، ولكنها لم تمكّنه من نفسها ... وتكشف لنا « نبيلة » التى تتحول شيئاً فشيئاً من موقف المتفرج إلى موقف المتحدى الذى ينتصر صاحبه فى النهاية ، ولكن بعد أن يضحّى بالكثير : الوظيفة ، والعائلة ، والوطن ، والإستقرار ..

إن « نبيلة عبد الله » من الجيل الذى آمن بالشعارات التى أطلقتها الثورة عن الحرية والكرامة والمساواة ، ولا يصدّق أن هنالك إمتهاناً للإنسان وحريته وكرامته وراء الأسوار أو أمامها ، ومن هذا المنطلق كان إيمانها بأن التجربة التى فجعتها وراء الأسوار قد جرت بدون علم الزعيم القائد ، فتصرّ أن تكتب إليه وتتحدث عما رأت ، ولكنها تفاجأ بمن يسجّل لها وعليها ، بالصوت والصورة ، كل حركة وكل صوت ، وكان « عطوة » قد حاول إقناعها بأن الجرائم التى تجرى وراء الأسوار لتأمين الثورة :

– كيف يعرفون كل شىء عنّى ولا يعرفون أنى خطيبتك ؟؟

قال المحقّق وهو يحنى رأسه فى أدب :

– أقدّم عميق أسفى واعتذارى يا آنستى ..

قالت وقد شردت بنظراتها إلى بعيد :

– معنى هذا أنى إذا لم أكن خطيبتك لقذفوا بى وراء الشمس .

قال عطوة :

– بالتأكيد ..

– أليس هذا ظلما ؟!

– لا تنزعجى يا حبيبتى .. إن الأخطاء التى ترتكب لحماية أمن الدولة يجب أن نعفو عنها ، وننظر إليها بعين التقدير وحسن النية .. ولكن أؤكد لك أنك ستأخذين حقك وزيادة .. هيّا .. »(١٠) .

لقد كانت تجربة « نبيلة عبد الله » داخل السجن حافزاً لها أن تفتح عينيها لتتساءل عما يجرى للآخرين ، وكان أن سألت « عطوة » عما يجرى وعن موقف الزعيم منه ، وهل هو على علم به ، وكان على عطوة أن يؤكد لها أن كل شىء بأمر

الزعيم ، ومن أجله ؛ حتى لو كان الأمر يتطلب تغيير التاريخ وتزييفه :

« – أهو على علم بكل هذه التفاصيل ؟!

– بالطبع .. إن الذى يتخطى أوامره أو يخرج على السياسة المرسومة ليس له عقاب سوى الطرد والإهانة .. إن أية غلطة .. أو مجرد تهاون بسيط قد يؤدى إلى كارثة .. إنها حياته ، وحياته مرتبطة بمستقبل الثورة والشعب ...

– لكنه مجرد فرد ..

– لا تقولى هذا الكلام الخطير .. أصابعك ليست متساوية ..

شردت لحظات ثم قالت :

– كان عمر ينام تحت ظل شجرة فى الطريق ..

– ولهذا قتلوه .. أنا أعرف التاريخ أيضا ..

– لكنه خلد بنبله وعدله .. نعم ملأ الأرض حبًّا وحضارة ..

قال وهو يشعل سيجارة ، والسيارة تنطلق مسرعة :

– لهذا فقد قدّم أحد الخبراء دراسة للرئيس يطلب فيها تعديل مناهج التاريخ الإسلامى ..

لم أكن أفهم تماماً .. لكننى الآن أدركت أنها فكرة صائبة .. »(١١) .

إذاً كان على نبيلة أن تواجه الحقيقة وتتحول من دور المتفرج المنبهر بما يسمع ؛ إلى دور المفجوع لما رأى ؛ إلى دور المتحدى الذى يجازف بكل شىء ليواجه الطغيان ، وكان لها ما أرادت ، فأعطت بشخصيتها بعداً رمزياً يمثل الأمل فى خضم المحنة .

ويمكن أن نضيف لشخصيات هذا النوع (التحدى والأمل) تلك الشخصيات التى تعيش فى الغربة ، أو هربت لتعيش هنالك ، وتقوم بدورها فى شرح قضيّة العذاب الذى يلقاه الشعب تحت حكم الطغيان ، ومعظمها شخصيات جريحة تلتقط أنفاسها بعيداً عن الوطن ، وتنتظر لحظة العودة التى تتحقق فيها الحرية والكرامة والعدل ، حقّا لا ادّعاء ، فتسعى للتعبير عن أمانيها وآمالها فى نظام يقوم على أسس إسلامية صحيحة وظافرة .

إن الأنواع الثلاثة والشخصيات التى حركت الأحداث فى الرواية ليست مُنْبَتَّة عن الواقع ، ولكنها تمثّل شرائح منه ، ولذلك عبّرت عن فترة من أسوأ الفترات التى انتهت بواحدة من أبشع كوارث التاريخ الإسلامى ، وهى هزيمة ١٩٦٧ المريرة(١٢) ، وإن كان الكاتب ينهى روايته بالأمل فى الله ، ثم فى النصر الموعود :

« – الأيدى التى بنت الأسوار تستطيع أن تهدمها .. والكلاب عمرها قصير .. وهى ليست مشكلة لأنها حيوانات مسخّرة .. أما الضحايا فهم

أحياء عند ربهم يرزقون .. وإيمانى بالنصر كإيمانى بالله .. لأنه سبحانه هو الذى وعدنا به .. »[١٣] .

٣ - ويأتى تصميم الكاتب للرواية متسقا مع بنائه للشخصيات ، ومن خلال حرفية واضحة ، فهو يقدم لنا ثلاثين فصلاً على مدى صفحات الرواية تكاد تكون متساوية فى الطول ، مما يدل على إتقان قصصى ومهارة فنية ، وكل فصل يؤدى إلى تاليه ، ويسهم فى تنمية البناء الروائى دون أن نستشعر خللاً فى تتابع الأحداث وتطور الشخصيات .

ولعل الذى جعل الرواية تبدو فى بناء محكم يتنامى باستمرار ؛ كونها تنتمى إلى واقع حىّ عاشه المؤلف ، باعتباره واحداً من الذين اعتقلوا وتأثروا بالتعذيب وقاسوا ويلاته . لقد أعطت هذه المعايشة فرصة للمؤلف كى يقدم رواية واقعية تفوق الخيال فى أحداثها ، ووفر لها عنصر التشويق الذى تفتقده بعض الأعمال الواقعية ، خاصة تلك التى تنطلق من أيديولوجيات بعينها ..

وقد كان وعى الكاتب فنيًّا بالأحداث عاملاً آخر من عوامل التماسك الروائى فى « رحلة إلى الله » ، وهذا الوعى هو الذى جعله يستخدم الاسترجاع أو الإرتداد ، أو ما يعرف بالفلاش باك فى معجم السينما ، لتفسير سلوكيات الشخصية أو ربط تصرفاتها بالواقع ، أو للتفكير بالأحداث الماضية ، ويمكن أن نأخذ مثالاً لندرك أهمية الإسترجاع فى التفسير والربط . وهذا المثال يوضح لنا جانبا من حياة « عطوة الملوانى » فى مرحلة طفولته ، وهذا الجانب يشرح لنا كثيراً من مواقف « عطوة » الجلاد ، ويضع أيدينا على الجذور الحقيقية التى أسهمت فى تنمية طغيانه وجبروته :

« كان عطوة صغيراً حينما حدثت تلك الحكاية ، إنه لا يمكن أن ينساها . دائماً ترد على خاطره ، ذات مرّة أحضرت له أمه لعبة من اللعب الجميلة ، كانت عبارة عن سيارة صغيرة ، عندما يضغط على نتوء أسود فيها ، كانت السيارة تنطلق وتلفّ ، وتصدر عنها أصوات .. وجرس صغير يدق ، وسائق اللعبة الصغير يحرّك يديه ورأسه فى براعة .. وعطوة الصغير يجلس مبهوراً أمام العتبة الفريدة ، يبدو أنه كان دون الخامسة من عمره ، حاول أن يفهم السّر وراء هذا اللغز المعدنى المثير فلم يستطع ، سأل الكبار فأخذوا يشرحون له أشياء لم يفهم منها ذرّة .. وأخيراً أخذ لعبته وانزوى بعيداً ، ثم أخذ يدفعها بحجر حتى تفسخت وخرجت من جوفها قطع صغيرة وأسلاك وصفائح .. أخذ ينظر إليها فى دهشة وأخيراً لم يستطع أن يفهم شيئاً ، وحاول تجميع الأجزاء ورصّها من جديد ، وعندما أراد تشغيل لعبته لم يفلح .. بكى .. جرى إلى أمّه .. وإلى أخوته فقالوا له : إنها لم تعد تصلح .. لقد تلفت تماماً.. لكنه يريدها كما كانت.. قالت له أمه :

– لقد ماتت .. وليس فى مقدورنا أن نعيدها إلى الحياة .. »[١٤] .

ويبدو استرجاع هذه الحادثة وورودها على ذهن « عطوة الملوانى » بإلحاح ؛ عاملاً قوياً أيضا فى تفسير موقفه من خطيبته « نبيلة » ؛ التى لم يستطع السيطرة عليها وإخضاعها بالرغم من سطوته وتسلّطه وسيطرته على من هم أقوى من « نبيلة » ، إنها – أى هذه الحادثة التى يسترجعها عطوة – تبين نوعاً من التفكير الأنانى الغبى الذى يحكم نوعية « عطوة » من غلاظ الأكباد الذين لا يعنيهم فهم أسرار الواقع بقدر ما يعنيهم نيل مطالبهم قسراً ، وتحقيق رغباتهم عنوة .

وهناك جانب آخر لعملية الاسترجاع أو الارتداد للماضى ؛ مهمته ربط أحداث الرواية ببعضها ، والتذكير بما سبق من أحداثها ؛ لجعل البناء الفنى أكثر تماسكا . هذا الجانب يبدو تلقائيا وعفوياً ، ويتكرر فى أكثر من موضع ، خاصّة فى النصف الثانى من الرواية ، والفصول الأخيرة بالتحديد ، ويمكن أن نسمى هذا النوع من الاسترجاع تلخيصاً فنيًّا لأبرز الأحداث السابقة ، ويمكن أن نأخذ مثالاً من الفصل الخامس والعشرين ، تتذكّر فيه « نبيلة » وتُذكّر بأحداث ماضية :

« شردت نبيلة ، وبدا الابتئاس على وجهها ، تذكرت الوجوه الشاحبة الذابلة فى أروقة السجن الحربى ، والإنسان المعلق من قدميه ، والأجساد التى تدمى من أثر التعذيب ، والصرخات المؤلمة ، وتذكرت سلوى ونظراتها الخائفة القلقة ، والطفل صابر على كتفها ، ومحفظة «عطوة الملوانى» المتخمة بالأوراق المالية ، وقصتها الغريبة مع المخابرات . والرجل الأعمى فى طريق الليل الممطر ، والدكتور سالم الإنسان النبيل ، والإرهاب الذى ينشر أجنحته السوداء فوق الملايين ، وحياة الكذب والنفاق التى تحكم الأمور فى أنحاء الوادى الأخضر الذى تشعل فيه الشياطين الحرائق والرعب ..

وأفاقت نبيلة من أحلامها الدامية على صوت عبد العزيز يقول .... »[١٥] .

وواضح أن عملية الاسترجاع هذه ، والتى جاءت لتلخص الأحداث البارزة وتذكر بها ، قد كشفت ، وكثّفت مشاهد دامية ومرعبة مرّت بها البطلة ، فضلاً عن كونها تهيىء لما سيأتى من أحداث وترتبط به .

وأعتقد أن أهمية الاسترجاع فى الرواية ؛ لا تنفصل عما يمكن أن نسميه بالقصّ عن طريق المفارقة التعبيرية ، وهى أن يقدم الكاتب مشاهد روائية متقابلة يبرز بعضها بعضاً ، وهى ظاهرة تبدو مطردة بشكل محكم ، ويمكن أن نعثر على كثير من نماذجها ، ولعل تقديم واحد من هذه النماذج يصبح ضرورة لنفهم كيف يصوّر الكاتب بالمفارقة مشاهد الرواية ، ويجعل النسيج الروائى محكما ، ومتناغما أيضا :

« كان عطوة يجلس فى مكتبه بالسجن الحربى ، وعيناه ترقبان الجزيرة الدائمة ، كل شيء يجرى فى دقة ونظام ..

التحقيق .. التعذيب .. تسجيل الاعترافات فى الأوراق وعلى الأشرطة .. استقبال المعتقلين الجدد حسبما خطط هو ، استقبالاً غريباً بالسياط والركل والسب والاحتقار .. وكان سيل المعتقلين لا يتوقف عن التدفق .. ودخل أحد جنود السجن الحربى ، وأدى التحيّة العسكرية ، لم يكلف « عطوة » نفسه مئونة ردّ التحيّة ، بل قال :

– هيه ..

قال الجندى :

– توسكا تعبانة يا أفندم ..

هبّ عطوة من مقعده فى ذعر قائلاً :

– ماذا تقول ؟؟ توسكا ؟؟ والله لأخرب بيتك .. منذ متى ؟؟

قال الجندى وهو يتماسك :

– كل الكلاب أكلوا إلاّ هى ..

– ولماذا لم تخبرنى منذ الصباح ..

ثم اقترب منه عطوة وصفعه صفعة قوية .. فلم يتزحزح الجندى من مكانه ، بينما قال عطوة :

– تكلم يا حمار ..

– يا أفندم حضرتك لم تكن موجودا .

– ولماذا لم تكلمنى فى التليفون ؟؟

– لا أعرف الرقم ..

– لأنك حمار .. لم لم تخبر الضابط النوبتجى .. أنت والبهائم التى كنت تعلفها فى بلدكم سواء بسواء .. توسكا برقبتك ورقبة مائة مثلك .. فاهم يا لوح ..

قال الجندى فى حزم :

– تمام يا أفندم .. »(١٦) .

وهذا المشهد – كما نرى – يبين لنا تضاؤل قيمة الإنسان بالنسبة لقيمة الكلب ، سواء كان هذا الإنسان من المعتقلين ، أو من الجنود الذين يخدمون البلاد . فعطوة الملوانى لا يختلج له جفن أمام الذبائح المعلقة من الآدميين المعتقلين الذين يُجلدون ويُركلون ويُسبّون بلا شفقة ولا رحمة ، بينما يهتز ويضطرب لمرض الكلبة « توسكا » إحدى الكلاب المدربة على التعذيب ونهش أجسام المعتقلين !! من هنا تنبع المفارقة التصويرية التى لا تحتاج إلى تفسير ، أو كدّ الذهن فى تحليلها ، وعندما يقول الجلاد للجندى : « توسكا » برقبتك ورقبة مائة مثلك ، فإن هذه العبارة بإيقاعها الدارج تعطينا المدلول الذى لا يخفى فى التعبير عن قيمة « توسكا » الراجحة ، وقيمة مائة جندى المرجوحة ، والجلاد لم يبالغ على أية حال ، فهذا هو مفهومه الذى يعضده الواقع داخل السجن ، حيث يتمنى المعتقلون أو بعضهم أن يكونوا فى مستوى « توسكا » لينعموا بما تنعم به ، أو ليتخلصوا على الأقل من التعذيب البشع .

ومع قوة التعبير بالمفارقة التصويرية لدى الكاتب ؛ فإنه يلجأ إلى التضمين ، ويوظفه

فى نفس الإطار – إطار المفارقة – ليوضح بعض المواقف أو يفسرها ، أو يوحى بالأمل فى بحر الظلمات الذى تبحر فيه بعض الشخصيات الروائية . ويتنوع التضمين ليشمل القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر والأمثال الفصحى والعامية(١٧) ، وبالرغم من أن هذا التضمين قد يعطى شبهة الخطابية وارتفاع النبرة فى بعض المواضع إلا إنه يأتى أحياناً مثيراً ، ومعبراً عن مشاعر متناقضة يمتزج فيها الضحك بالمرارة ، والسخرية بالقهر ، مما يخدم الموقف الروائى ، ويضعه فى دائرة السطوع والتألق . لقد أرغم الجلادون أحد المعتقلين على الاعتراف « بجريمة » كان الرئيس شريكه فيها . وبعد أن ربطوه على « العروسة » الخشبية التى يصلبون عليها المتهمين ، جرى المشهد على النحو التالى :

« ومدّ عطوة يده بالسيجارة المشتعلة كما هى عادته ، ووضعها أسفل عينه اليسرى وهو يقول :

– خسارة فيك .. لم أشرب إلا نصفها ..

– سأتكلم .

– قل يا بهيم ..

– السلاح كان يخص الرئيس ..

– يا وقعة أمك سودا .. لا تذكر هذا الاسم الشريف على لسانك القذر ..

– تلك هى الحقيقة .. أعطوه لى .. وضعته فى مخزن ثم سلمته عند طلبه من فترة طويلة ..

– لقد أبقيت عندك بعضاً منه ..

– أبداً .. إسألوه ..

– نسأل من ؟؟

– الرئيس ..

– ثانى مرة .. طيب ..

ثم التفت إلى الجنود :

– خمسين كرباجا .. وإذا لم يصبح مهذباً فى كلامه .. أعيدوا الكرة ..

وانصرف عطوة متجها إلى مكتبه بينما انطلق صوت الميكرفون يردد أغنية « يا جمال يا مثال الوطنية » .. فصاح عطوة بأعلى صوته :

– كل السجن يغنّى مع أم كلثوم ..

وجرى حاملو السياط هنا وهناك بين جموع المتهمين يلهبون ظهورهم بالسياط ، ويحثونهم على ترديد الأغنية الشهيرة ، وامتزجت الآهات بالدموع وبالغناء ، وبعد دقائق أغلق الميكرفون ، وصاح عطوة مرة ثانية :

– استمروا فى الغناء يا حيوانات ..

وانطلق صوت السجناء مردّدا الأغنية الوطنية ، كان غناؤهم كالعويل أو الندب ، وكانت صورة الرئيس وهو يبتسم ويلوح بيده فى شموخ تطل على الجميع من فوق الحيطان .. وقال عطوة وهو يقهقه :

– تعلّموا الفن يا بهايم .. »[١٨] .

ويبدو هذا المشهد الدامى على طوله ذا صلة وثيقة بإيقاع الأحداث خارج السجن ، وتقوم « الأغنية » بدور الرابط الذى يربط ما بين الداخل والخارج ، فالأغنية الشهيرة تتحدث عن الزعيم الذى بلغ قمة المثالية فى الوطنية ، ويفترض فيه آنئذ أن يكون محبًّا لوطنه ومواطنيه على اختلاف إتجاهاتهم ، ولكنه – وهنا مكمن المفارقة – يبدو متوحشاً حين يطلق زبانيته على زملاء الوطنية الذين شاركوه الثورة ، وخبأوا الأسلحة لمقاومة أعداء الوطن من الأجانب ، ومع تعذيبهم يأتى إرغامهم على الغناء « لمثال الوطنية » ، إمعاناً فى الطغيان والقهر !

والكاتب يتحرك فى مجال عريض استخدم فيه وسائل أخرى إلى جانب الوسائل السابقة ، حيث نراه مثلاً يستخدم المونولوج الداخلى ليستبطن الملامح النفسية والسلوكية للشخصية[١٩] وأيضا يستخدم الوسائل كوسيلة من وسائل تفسير الأحداث والكشف عن تطوّرها[٢٠] ، وإن كانت هذه الوسائل تبدو أحيانا أشبه بمقالات زاعقة ، ولكنها على كل حال ، كانت من الوسائل الناجحة فى البناء الفنى للرواية .

يبقى أن نشير إلى طبيعة اللغة التى اعتمدها الكاتب فى روايته باعتبارها الوسيلة الأولى والأساس، فهو يستخدم لغة فصيحة سهلة تتناسب مع السرد بضمير الغائب ، ولم يجنح إلى التعّقيد أو التقعر مما جعل سرده يمضى هيّناً رقيقاً ، وساعد على ذلك حوار بسيط يكسر رتابة السرد ، ويعتمد فيما يعتمد على إنتقاء الألفاظ والعبارات العامية ذات الأصول الفصيحة ، مما أعطى للحوار نكهة خاصة تتصل بالبيئة المحلية أو الخاصة التى جرت فيها الأحداث ، ولنقرأ هذا المقطع من الحوار الهاتفى (التليفونى) بين عطوة ونبيلة لنرى ملامح ذلك :

« – أتظن أن نبيلة عسكرى مراسلة ؟

– أنا لا أمزح ..

– وأنا متظلمة ..

– قلت لا أمزح ..

ضحكت وأغلقت التليفون وهى تقول :

– عن إذنك .. أبى قادم .. »[٢١] .

ومع بساطة اللغة فى الرواية وصفائها ، فإن « نجيب الكيلانى » يقدم لنا صوراً تعبيرية فريدة ومتميزة ، سواء ما يتعلق بالمشاهد الكاملة أو الصور الجزئية ، ويمكن لنا أن نلمس قدرته هذه وهو يصور مشاهد التعذيب التى تجرى للمعتقلين داخل السجن الحربى ، أو ما يلاقونه فى أثناء التحقيقات[٢٢] ، كذلك فإن قارىء الرواية يستطيع أن يعثر على بعض التشبيهات الطريفة مثل قوله عن عطوة : « وعاش كذئب أجرب يلعق العظام ويلتقط الفتات »[٢٣] ، أو قوله عنه

أيضا : عطوة وأمثاله بصفة مصدور على وجه الإنسانية لشيطان مريض(٢٤) .

٤ - وبعد ..

فإن هذه الرواية عرضت نماذج واقعية ، ما زال بعضها يدبّ على الأرض ، ويعانق الحياة ، وينتظر الوصول إلى نهاية الرحلة حيث الطمأنينة والخلود فى رحاب من لا يظلم أحداً ، ولكن السؤال الذى أبقاه الكاتب معلقاً دون إجابة ، بعد أن قدم الضحايا والجلادين ومن يحملون الأمل على عواتقهم ، هو : ما مصير هؤلاء الفرقاء بعد تلك المأساة الدامية التى عرضها على امتداد روايته ؟

صحيح أنه أوقف اهتمامه على الفريق الذى يتحرك بالتحدّى والأمل ، وأنقذه من براثن الطغاة ، وجعله يهجر وطنه ليعمل بعيداً عنه فى انتظار تحقيق الأمل ، وجعل الضحايا ينتهون إلى سجون الوجه القبلى والواحات .. ولكنه ترك الجلادين والطغاة متربعين على عروشهم .. وتركنا نردّد السؤال السابق عن المصير ! والمصير الذى نقصده هنا ليس قاصراً على الفريق الأخير فحسب ، بل جميع الفرقاء ، من خلال مصير وطن بأكمله .

صحيح أيضا ، أنه لا يجوز للقارىء أن يتدخل فى رؤية الكاتب أو يقترح عليه نهاية معينة لشخوصه ، ولكن النهاية المفتوحة التى آثرها « نجيب الكيلانى » تجعل هنالك من يطرح سؤالاً آخر ، يقول : هل سيظل الأمل معقوداً على ناصية الغربة والهجرة ، بينما ينتصر الطغاة والجلادون فوق عروشهم ؟

لقد مهدت أحداث الرواية - بلا شك - لأحداث أضخم وأبشع ، دفع ثمنها شعب ، بل شعوب بأجمعها ، وانتصر أشرار العالم بعد انتصار الأشرار المحليين . وكان يمكن للكاتب أن يستثمر ذلك استثماراً روائياً رائعاً يجيب بالإيجاب على سؤال يقول : هل تذهب التضحيات سدى ؟ ويجيب بالنفى على سؤال يقول : هل يُؤدى الطغيان إلى التقدم !

ومهما يكن من أمر ؛ فإن رواية « رحلة إلى الله » تسجّل مرحلة من أخطر المراحل التى مرّت بها الأمة ، من خلال بناء فنى راق يدعمه تصوّر إسلامى ناضج .

الهوامش

(١) نجيب الكيلانى (١٩٣١ ...) ، ولد فى قرية شرشابة (محافظة الغربية) ، ونال عدداً من الجوائز الأدبية من الهيئات والأجهزة الثقافية فى مصر ، مثل : المجلس الأعلى للآداب والفنون ، مجمع اللغة العربية ، نادى القصة ، مجلة الشبان المسلمين ، وزارة التربية والتعليم . وله عدد كبير من الروايات والكتب ، تُرجم بعضها إلى اللغات الأوربية والآسيوية ، وقد تخرج فى كلية الطب جامعة القاهرة ، وحكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات فى قضايا الإخوان المسلمين ، وهو متزوج وله أربعة أبناء ، ويعمل الآن فى إحدى الدول العربية .

(٢) صدرت عن دار المختار الإسلامى ط ١ - القاهرة (١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م) .

(٣) ينشأ هذا النوع من الأدب عادة فى ظل نظم الحكم الشمولية ، ويتولد عن الصراع بين هذه النظم وبين الجماعات المنظمة التى تسعى إلى الحريّة والعدالة ، وإن كان الأمر يختلف بالنسبة للماركسيين فهم يسعون إلى سيادة نظريتهم .

(٤) هنالك ملحوظة ينبغى أن نتنبه إليها فى شخصيات هذه الرواية ، وهى أن بعض تلك الشخصيات شخصيات حقيقية أشار إليها الكاتب بأسمائها الحقيقية مثل « معروف الحضرى » و« عبد العزيز السيسى » و« قورى اليهودى » وغيرهم ، وهناك بعض الشخصيات قد أخذت أسماء مستعارة ، وهى لا تُخفى على القارىء أصحابها الأصليين ، خاصة لمن تابع أو قرأ عن قضايا التعذيب فى مصر عند عرضها على المحاكم فى السنوات الماضية .

(٥) اضطر المستشار « حسن الهضيبى » أن يغنى هذه الأغنية ، ويقف كالمايسترو أمام المعتقلين ليغنى ويرددوا وراءه خوفاً عليهم من المزيد من التعذيب والوحشية (انظر ص ٣٩ من الرواية) .

(٦) الرواية ص ٤٠ ، ٤١ ، وانظر موقفه من الدين ص ١٣ ، ١٥ ، ودوره فى تبرير أخطاء الدولة ص ٧٠ ، والمفارقة العجيبة والغريبة والشاذة فى إنسانيته ورقته مع الكلبة « توسكا » ص ٧٦ ، فتكتمل ملامح شخصيته المنحرفة .

(٧) سيأتى الحديث عن « نبيلة عبد الله » بعد قليل ، ونرى دورها فى الإنتقال من موقف المتفرج السلبى إلى موقف التحدّى والإيجابية .

(٨) الرواية ص ٢٥٧ ، وقد رسم الكاتب فى الفصل السابع والعشرين مشهد التفتيش وتأثيره على والد محمود صقر ، الذى مات كمدا ، رسماً بارعا ومؤثراً .

(٩) يلاحظ أن هذه الشخصيات جمعت بين الزعماء والقادة أمثال حسن الهضيبى ومعروف الحضرى ، وعامة الأفراد مثل الشاعر يوسف ورزق وعبد الحميد ومحمود صقر . وأظهر الكاتب العلاقة الإنسانية فيما بينهم من خلال العفوية والتلقائية والبساطة ، مما أعطاها جميعاً بعدها الفنى الجيد .

(١٠) الرواية ص : ٧٠ .

(١١) الرواية ص : ٧٣/٧٢ .

(١٢) بالرغم من أن الكاتب يوهمنا أنه يعالج الفترة التى تشمل أواسط الخمسينيات من هذا القرن ، إلا أن الأحداث ، وطبيعة معظم الشخصيات تنتمى إلى فترة الستينيات وما جرى فيها .

(١٣) ص : ٣٢٥ .

(١٤) ص : ٨٣ .

(١٥) ص : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(١٦) الرواية ص : ٨٤ ، ٨٥ ، ويمكن أن تجد نماذج أخرى أكثر وضوحاً وأبرز دلالة فى صفحات ٣٩ ، ٤٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ، ... الخ .

(١٧) برع الكاتب فى استخدام بعض الأغانى والأشعار للتضمين ، خاصة حين غيّر بعض الكلمات لتتناسب مع الموقف الذى يعالجه ، وقد بدا هذا واضحاً فيما يتعلق بالكلبة « توسكا » حيث طلب « عطوة » من الشاعر يوسف أن يؤلف فيها شعراً ، ومن المعتقلين أن يغنّوا لها بعد أن هتفوا بحياتها ! وقد استثمر الكاتب أغنية شعبية مشهورة ليغنيها المعتقلون ، على إيقاع السلطانية والقروانة التى يأكلون فيها والأكواب الزجاجية التى يضعون بداخلها حصوة أو ملعقة ، وكانت كلمات الأغنية بعد تعديلها كما يلى :

توسكا يا توسكا يا حبة عينى يا للى سرقتى النوم من عينــى

خير إن شــــا الله

دا بعــــــــدك والله والله دا بعــــــــدك

دا بعــــــــدك والله .

كان علــى عينــــى كان على ـ عينــــى

(انظر ص ٩٣ ، ٩٤ ، وانظر أيضاً : ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢)

(١٨) ص : ٣٦ ، ٣٧ .

(١٩) ص : ٤٢ .

(٢٠) ص : ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٣١٤ .

(٢١) ص : ٤٥ .

(٢٢) أفضل أن يطلع القارىء على مثل هذه المشاهد ، وأعتذر عن عدم تقديم بعضها لبشاعتها ، ويمكن الاطلاع على ص : ١٩ مثلاً .

(٢٣) الرواية ص : ٣٤ .

(٢٤) الرواية ص : ٢٠٩ .

النشرة المكتبية

محرم – صفر – ربيع أول ١٤٠٨ هـ/ سبتمبر – اكتوبر – نوفمبر سنة ١٩٨٧ م

تحرير : محيي الدين عطية

بيليوجرافيا ● الفكر الإسلامي – قائمة فصلية منتقاة .

● دليل الباحث فى الاعلام الإسلامى .

فهـــارس ● فهرس السنة الثانية عشرة للمجلة .

هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمى للبحوث الإسلامية

ببليوجرافيا

الفكر الإسلامى

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ــ الأطروحات الجامعية ــ بحوث المؤتمرات ــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى(تدوب)ــ المستوى الأول .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .
50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس: فهرس المؤلفين ــ لائحة الناشرين ــ لائحة الدوريات - لائحة المؤتمرات .

كتب

ابن القيم

السنهوتى ، محمد الأنور . ابن قيم الجوزية : سيرته ، منهجه وآراؤه فى الإلهيات. الرياض : جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية 1407 -1987 125 ص ؛ 20-14 سم (من ينابيع الثقافة — 13). (1)

أحكام المرتدين

الماوردى ، على بن محمد بن حبيب. حكم المرتد من الحاوى الكبير ، تحقيق إبراهيم بن على صندقجى — المدينة المنورة : المحقق ، 1407- 189 ص ؛ 24×17 سم . (2)

الإدارة

الضحيان ، عبد الرحمن إبراهيم . الإدارة فى الإسلام : الفكر والتطبيق . جدة : دار الشروق ، 1407- 370 ص . (3)

الأدب الإسلامى

النحوى ، عدنان على رضا . الأدب الإسلامى ، إنسانيته وعالميته — الرياض : دار النحوى ، 1407 338 ص . (4)

الهاشمى، محمد عادل. فى الأدب الإسلامى. تجارب ومواقف (١) . دمشق : دار القلم للنشر والتوزيع ، بيروت: دار المنارة ، 110 ص . (5)

الأدعية

ابن أبى الدنيا ، عبد الله بن محمد . مجابو الدعوة ؛ تحقيق وتعليق مجدى السيد إبراهيم . الرياض : مكتبة الساعى ، إيداع 1987 -144 ص . (6)

أبو زيد ، بكر بن عبد الله . مرويات دعاء ختم القرآن وحكمه داخل الصلاة وخارجها . ط 1 .- الرياض : دار طيبة ، 1408 -85 ص ؛ 20 سم (الأجزاء الحديثية ؛ 5). (7)

الاقتصاد الإسلامى

الفنجرى ، محمد شوقى . الإسلام والمشكلة الاقتصادية . ط 3.- الرياض : دار الوطن ، 1408-1987 .-196 ص ؛ 24 سم .. (8)

البحث

الياسين ، جاسم بن محمد بن مهلهل وعدنان بن سالم الرومى . المرشد الوثيق إلى مراجع البحث وأصول التحقيق .— الكويت : دار الدعوة، 1407-1987 .-188 ص ؛ 24 سم . (منشورات دار الدعوة 53). (9)

البخارى — الصحيح

ابن المنيّر ، ناصر الدين أحمد بن محمد الأسكندرانى . المتوارى على تراجم

أبواب البخارى ، تحقيق وتعليق صلاح الدين مقبول أحمد .- الكويت : مكتبة المعلا ، 1407-1987 .-457 ص ؛ 24 سم . (10)

التربية الإسلامية

أبو العينين ، على خليل مصطفى. التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامى: الركائز والمضامين التربوية. ط 1. المدينة المنورة: مكتبة إبراهيم حلبى، 1407-1987-77 ص ؛ 24 سم (بحوث فى التربية الإسلامية ؛ 1) (11)

التربية الإسلامية

الكيلانى ، ماجد عرسان . تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية : دراسة منهجية فى الأصول التاريخية للتربية الإسلامية . ط 3. طبعة دار التراث الثانية . دمشق ؛ بيروت : دار ابن كثير ؛ المدينة المنورة : مكتبة دار التراث ، 1407-1987-283ص؛ 24سم . (12)

الكيلانى ، ماجد عرسان . فلسفة التربية الإسلامية : دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة . ط 1. مكة المكرمة : مكتبة المنارة ؛ جدة : دار المنارة ، 1407-1987-318 ص ؛ 22 سم (سلسلة أصول التربية الإسلامية ؛ 1). (13)

ياجن ، مقداد . جوانب التربية الإسلامية الأساسية . بيروت : دار الريحانى للطباعة والنشر ، 1987-526 ص . (14)

الجهاد

اللحيدان ، صالح . الجهاد فى الإسلام بين الطلب والدفاع . ط 4. الرياض : مكتبة الحرمين ، 1407-151 ص . (15)

الحسبة

العريفى ، سعد بن عبد الله . الحسبة والنيابة العامة : دراسة مقارنة . الرياض : توزيع دار الرشد ، 1407-120 ص ؛ 24 سم . (16)

الدعوة الإسلامية

طاش ، عبد القادر . رؤى على طريق الدعوة . الرياض: مطابع الفرزدق، 1408-1987-213 ص . 24 سم . (17)

يوسف ، محمد خير رمضان . الدعوة الإسلامية : مفهومها وحاجة المجتمعات إليها . الرياض : المؤلف ، 1407-136 ص ؛ 20 سم . (18)

يوسف ، محمد خير رمضان . الدعوة الإسلامية : الوسائل والأساليب . الرياض : المؤلف ، 1407-136ص؛ 20 سم . (19)

رمضان

الحقيل ، عبد الله حمد . رمضان عبر التاريخ
الرياض : المؤلف ؛ توزيع مؤسسة الجريسى للتوزيع والإعلان، 1407-
133-1987 ص . (20)

سالم ، عطية محمد . مع الرسول ﷺ فى رمضان . ط 1. المدينة المنورة : مكتبة دار التراث ، 1407-1987-
112ص ؛ 20 سم (الرسائل المدنية ؛ 2). (21)

الزواج – المحرمات

طاحون ، نبيل بن كمال الدين . المحرمات من النساء . الرياض : المؤلف ، توزيع مؤسسة الجريسى للتوزيع والإعلان ، 1407-1987-133 ص .
(22)

صقلية – تاريخ اجتماعى

العتيبى ، تركى مسيمير الحافى . الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى صقلية الإسلامية . الرياض : مطابع القوات المسلحة السعودية ،
24-197-1987 ص . 24 سم . (23)

الطب الإسلامى

خدرج ، عبد الرحيم إبراهيم . النحل والزهر والعسل وشيء من الطب الإسلامى ، دراسة علمية عن النحل وتربيته والعسل خواصه واستعمالاته ونبذة من الطب الإسلامى.
الكويت : مكتبة المنار الإسلامية ومكتبة دار السلفية ، 1407-1987-
314ص ؛ 24 سم . (24)

الطب النبوى

السيوطى ، جلال الدين عبد الرحمن . المنهج السوى والمنهل الـــروى فى الطب النبوى ، تحقيق حسن محمد مقبول الأهدل . صنعاء : مكتبة الجيل الجديد ، 1987. (25)

العالم العربى – الإرساليات التبشيرية

على ، إبراهيم عكاشة . ملامح عن النشاط التنصيرى فى الوطن العربى . الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407-1987-176 ص؛
24 سم . (26)

العبقرية

يالجن ، مقداد . الطريق إلى العبقرية .
الرياض: دار الهدى، 1407-1987-
153 ص ؛ 22 سم . (27)

الفقه الإسلامى

غطية ، جمال الدين . التنظير الفقهى .
الدوحة ، شعبان 1407/ أبريل
228-1987 ص ؛ 23,5 سم . (28)

القرآن – إعجاز

عبد العزيز ، محمد كمال . إعجاز القرآن فى حواس الإنسان : دراسة فى الأنف والأذن والحنجرة فى ضوء الطب

وعلوم القرآن والحديث . الرياض: مكتبة الساعى ؛ القاهرة : مكتبة القرآن ، إيداع 1987-88 ص . (29)

المحاسبة المالية

شحاته ، شوقى إسماعيل . نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامى . القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، 1407-1987-296 ص ؛ 24 سم . (30)

أطروحات

الإبراء (فقه)

الحميد ، صالح العبد الرحمن . الإبراء من الحق فى الفقه الإسلامى . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1407- دكتوراه . (31)

ابن تيمية – حديث النزول

الخميس ، محمد بن عبد الرحمن . شرح حديث النزول – تأليف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية – تحقيق وتعليق . الرياض: كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1407- ماجستير . (32)

ابن تيمية – سورة الإخلاص

الفضيض ، سليمان بن عبد الله . دراسة وتحقيق كتاب جواب أهل العلم والإيمان بتحقق ما أخبر به رسول الرحمن من أن (قل هو الله أحد) تعدل ثلث القرآن لابن تيمية . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (اشراف عبد العزيز الراجحى) . (33)

ابن تيمية – فقهه

الدباس ، عبد الرحمن عبد الله . ابن تيمية – منهجه ، واختياراته الفقهية فى الجنايات والحدود. الرياض: المعهد العالى للقضاء التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (34)

ابن عباس – مروياته

الفالح ، محمد عبد الله . تحقيق المروى من عن ابن عباس من أول سورة الزخرف إلى نهاية سورة الحديد. الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (35)

ابن عدى – الضعفاء

بدن ، محمد . تحقيق القسم الثانى من كتاب الكامل فى ضعفاء الرجال لابن عدى . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (36)

ابن القيم – التربية

الحجاجى ، حسن على حسن . الفكر

التربوى عند ابن القيم . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407- دكتوراه (اشراف محمد توفيق البانى) . (37)

ابن القيم – العقيدة

جار النبى ، عبد الله محمد . ابن القيم .. وجهوده فى الدفاع عن عقيدة السلف . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1407- دكتوراه . (38)

ابن المظفر – غرائب شعبة

الغض ،عبدالله عبدالعزيز . الغض ، عبدالله عبدالعزيز . كتاب غرائب شعبة بن الحجاج لابن المظفر – دراسة وتحقيق . الرياض : كليةالشريعة التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (39)

أبو يعلى – الجامع الصغير

عصفور ، محمد مصطفى . كتاب الجامع الصغير على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل – للقاضى أبى يعلى الحنبلى ، دراسة وتحقيق القاهرة : كلية الشريعة التابعة لجامعة الأزهر ، 1407- ماجستير . (40)

أحمد شوقى – شعره

إبراهيم ، حمدى محمود . مشاهد التاريخ الإسلامي فى شعر شوق . القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية -1407- ماجستير . (41)

الاستثمار

آل الشيخ ، عبد الله بن محمد بن إبراهيم. توظيف الأموال فى الشريعة الإسلامية . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (اشراف عبد الله بن على الركبان). (42)

الأطفال – ثقافة

الحليبى ، أحمد . ثقافة الطفل المسلم . الرياض : كلية الشريعة ، 1407- ماجستير . (43)

الإعلام الإسلامى

عمودى ، محمد بن عبد الرحمن . القائم بالاتصال فى الإعلام الإسلامى : دراسة منهجية فى شروطه وتأثيره – المدينة المنورة : المعهد العالى للدعوة الإسلامية، 1408-1987- دكتوراه . (اشراف محمد كرم شلبى ومحمد عبد الله أبو الفتح) . (44)

الاقتراع (فقه)

العمار ، عبد الله بن موسى . القرعة ومجالات تطبيقها فى الفقه الإسلامى . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (اشراف صالح بن عبد الرحمن الأطرم) . (45)

الاكتساب

فلمبان ، حسنين محمد . المال واكتسابه فى ضوء الكتاب والسنة. مكةالمكرمة: جامعة أم القرى ، 1407-دكتوراه. (46)

أهل الذمة

فايز ، طلبة السيد . علاقة المسلم بغير المسلم فى العقود. القاهرة: كلية الشريعة بجامعة الأزهر ، 1407-دكتوراه . (47)

الإيمان

الصينى ، محمد عثمان . معالم الإيمان وأركانه كما جاء فى القرآن العظيم . مكة المكرمة : جامعة أم القرى . 1407- ماجستير . (48)

البخارى – عبد العزيز – أصول الفقه

باقلاقل ، صالح سعيد . دراسة وتحقيق القسم الأول من كتاب التحقيق فى أصول الفقه لعبد العزيز بن أحمد البخارى . المدينة المنورة : شعبة أصول الفقه بالجامعة الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (49)

البصرة – تاريخ

السعدون ، خالد محمود . الأوضاع القبلية فى ولاية البصرة العثمانية . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1407- دكتوراه . (50)

البكرى – التفسير

السحيبانى ، على بن عمر . دراسة وتحقيق كتاب تسهيل السبيل فى فهم معانى التنزيل للبكرى – من أول سورة المؤمنون إلى آخر سورة الروم . الرياض: كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. 1407- ماجستير . (51)

التركات (فقه)

على ، إسماعيل . الحقوق المتعلقة بالتركة. المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (52)

الحاكم – مستدركه

السنكاوى ، صلاح الدين عبد الله . الإمام الحاكم وما استدركه على الصحيحين بغداد : كلية الشريعة جامعة بغداد، 1407- ماجستير . (53).

الحج والعمرة

الحسن ، صالح بن محمد . شرح العمدة المتعلق بمناسك الحج والعمرة – لشيخ الإسلام ابن تيمية – دراسة وتحقيق . الرياض : كلية الشريعة التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1407- دكتوراه. (54)

الحجر (فقه)

العجلان ، عبد الله بن سليمان . التصرفات فى أموال المحجور عليهم وأحكامها فى الفقه الإسلامى .

الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (اشراف صالح ابن غانم السدلان) . (55)

القحطاني ، بدرية مصلح . أسباب الحجر في الفقه الإسلامي . أبها : كلية التربية للبنات ، 1407- ماجستير . (56)

حقوق الإنسان

الجبوري ، ساجر ناصر . حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية. بغداد : كلية الشريعة جامعة بغداد، 1407- ماجستير . (57)

الخليج العربي

سعيد بن عبد الله بن حارب . الغزو الفكري في الخليج العربي. الرياض: كلية الشريعة التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- ماجستير . (58)

الدعوة الإسلامية

بخاري ، نادية . الدعوة والقرآن الكريم . مكة المكرمة : كلية تربية البنات التابعة لرئاسة تعليم البنات ، 1407- ماجستير . (59)

دولة بني مرين

السحيباني ، حمد بن صالح . جهاد دولة بني مرين ضد النصارى بالأندلس . الرياض : قسم التاريخ والحضارة بكلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، 1407- دكتوراه . (اشراف حامد غنيم أبو سعيد). (60)

الرأى العام

سعيد بن ثابت . الرأى العام في عهد النبوة والخلفاء الأربعة : عوامل تكوينه وخصائصه وقواعد مخاطبته . الرياض : كلية الدعوة والإعلام جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407- . دكتوراه . (اشراف عبد الخبير محمود عطا) . (61)

الزركشي – جمع الجوامع

فقيهي ، موسى بن علي . تشنيف المسامع بجمع الجوامع ؛ تأليف بدر الدين الزركشي – دراسة وتحقيق –. الرياض : كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407- دكتوراه . (62)

سفيان الثوري

العنزي ، عبد الله بن رحيل بن عوض . فقه الإمام سفيان الثوري. الرياض: المعهد العالي للقضاء ، 1407- دكتوراه . (اشراف د . صالح ابن فوزان الفوزان) . (63)

السنة النبوية والكمبيوتر

عبد القادر ، عبد القادر أحمد . تطبيقات

عملية لاستخدام الكمبيوتر فى السنة النبوية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1407 . دكتوراه . (64)

الشوشاوى – تنقيح الشهاب

الجبرين ، عبد الرحمن بن عبد الله . دراسة وتحقيق القسم الثانى من كتاب رفع النقاب عن تنقيح الشهاب لأبى حسن بن على الرجراجى الشوشاوى . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (اشراف السيد يعقوب ابن عبد الوهاب (الباحسين). (65)

الضرورة (فقه)

عسيرى ، محمد بن حسن بن على . الضرورة وأحكامها فى الشريعة الإسلامية . مكة المكرمة : كلية الشريعة، 1407. ماجستير. (66)

الطهارة (فقه)

الهاشم ، عبد الرحيم بن إبراهيم . النجاسات وأحكامها فى الفقه الإسلامى . الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (اشراف أحمد النجدى بن عبد الستار زهو) . (67)

الطيالسى – المسند

التركى ، محمد بن عباس . مسند الطيالسى من بدايته إلى نهاية مسند سعيد ابن زيد دراسة وتحقيقاً . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (68)

العسقلانى – تخريج الأذكار

الجعيثن ، عبد الله بن على . تحقيق القسم الثانى من كتاب نتائج الأفكار فى تخريج أحاديث الأذكار لابن حجر العسقلانى من بداية ص 120 إلى نهاية المخطوط . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (اشراف مسفر بن غرم الله الدمينى) . (69)

العقوبات

عسيرى ، محمد محمد . القصد وأثره فى تحديد العقوبة بين الفقه والقانون . الرياض : المعهد العالى للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . 1407 . دكتوراه . (اشراف زاهر الألمعى) . (70)

الفضيلان ، جبر محمود . سقوط العقوبات فى الفقه الإسلامى . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1407 . دكتوراه . (71)

عكرمة – التفسير

ثابت ، عبد اللطيف بن هائل . تفسير عكرمة جمعاً ودراسة من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الأنفال . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . 1407 . ماجستير . (72)

القرآن – أسلوب

الطلحاوى ، محمد أحمد عمر . مقتضى الحال فى الأسلوب القرآنى . الرياض : كلية اللغة العربية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (اشراف بدوى طبانة) . (73)

القرآن – إعراب

المزروع ، فوزية عبد الله . دراسة نحوية قرآنية عن استعمالات أداة الشرط « إذا » فى اللغة العربية . الرياض : كلية التربية للبنات – الأقسام الأدبية 1408-1987. ماجستير . (اشراف إبراهيم حسن إبراهيم) . (74)

القرآن – تفسير

حنتوش ، حسين درويش . الاتجاهات الحديثة فى تفسير القرآن الكريم . بغداد : كلية الشريعة جامعة بغداد، 1407 . ماجستير . (75)

القرآن – دراسات

سعد ، وفاء عبد الفتاح . القرآن ... محاولة لفهم عصرى . انجلترا : جامعة سلفر البريطانية ، 1407 . ماجستير . (76)

القرآن – سور

الشنقيطى ، سيد محمد ساداتى . وظيفة الأخبار فى سورة الأنعام . الرياض : كلية الدعوة والإعلام التابعة لجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407 . دكتوراه . (77)

القرآن – شرح الغريب

الحمادى ، أحمد محمد . مخطوطة فى غريب القرآن – للشيخ زين العابدين قاسم الحنفى – تحقيق ودراسة . الرياض: كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية . 1407 . ماجستير . (78)

القرآن – قراءات

حسّن ، عبد الله عليوه . التوجيه البلاغى للقراءات فى القرآن الكريم . القاهرة: كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر 1407 . دكتوراه . (79)

القضاء

المختار ، محمد بن أحمد . القدح فى البينة فى القضاء . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1407 . ماجستير (اشراف نصر فريد واصل) (80)

القياس (أصول فقه)

الزبيدى ، سعيد . القياس . بغداد : الجامعة المستنصرية . 1407 . دكتوراه . (81)

نجوم ، فاطمة صديق . الحكم الوارد على خلاف القياس . مكة المكرمة : جامعة أم القرى 1407 . دكتوراه. (82)

الكرمانى – تفسيره

العمر ، ناصر بن سليمان . تحقيق كتاب لباب التفسير – لمحمود بن حمزة الكرمانى . الرياض : كلية أصول الدين التابعة لجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، 1407 . دكتوراه . (83)

الكفالة (فقه)

الموسى ، محمد إبراهيم . نظرية الضمان الشخصى/الكفالة – دراسة مقارنة . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، 1407 . دكتوراه . (84)

المجوسية

العقل ، عقل بن عبد الكريم . المجوسية وأثرها فى العالم الإسلامى. الرياض: كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. 1407 ماجستير. (اشراف صابر عبد الرحمن طعيمة) . (85)

المفقود (فقه)

الطويل ، محمد رجاء عبد العزيز . أحكام المفقود فى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى . القاهرة : كلية الحقوق جامعة القاهرة ، 1987 . دكتوراه . (اشراف د . نعمان خليل جمعة) . (86)

الناسخ والمنسوخ

الأهدل ، حسن محمد مقبولى . رسوخ الأحبار فى منسوخ الأخبار – دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1407 . دكتوراه . (87)

نجيب الكيلانى – قصصه

العرينى ، عبد الله . الأدب الإسلامى فى مجموعة نجيب الكيلانى القصصية . الرياض : كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 . ماجستير . (88)

النسائى – سننه

المشعل ، عبد العزيز بن حمد . تحقيق القسم الأول من السنن الكبرى للنسائى . الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 . دكتوراه . (89)

الوفاة (فقه)

الضالع ، عبد الله بن محمد بن صالح . أثر

الوفاة على الأحكام الشرعية .
الرياض : المعهد العالى للقضاء ،
1407 . دكتوراه . (اشراف
د . حسن صبحى أحمد) . (90)

بحوث

الإجهاض

أبو شبانة ، همت . الإجهاض وموقف
الأديان الثلاثة . فى المؤتمر الطبى
الإسلامى الدولى عن الشريعة
الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة
(1987 : القاهرة) . (91)

الأمراض الجنسية

البار ، محمد على . الأمراض الجنسية
والشذوذ فى ضوء الشريعة .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(92)

فراج ، أسامة أمين . سرطان عنق الرحم
والعلاقة الجنسية الغير سوية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(93)

البصمات

رسلان ، عادل عبد المجيد . تغيير البصمة.
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(94)

بنوك الحليب

الأعصر ، عبد الباسط أنور . بنوك الحليب
بين الإباحة والتحريم .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(95)

النجار ، عبد الله مبروك . موقف الإسلام
من بنك لبن الأمهات .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(96)

بنوك المنىّ

الجمال ، سمير يحيى . بنوك المنى فى ضوء
الشريعة .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى
عن الشريعة الإسلامية والقضايا
الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(97)

التأمين

حسن ، حامد . التأمين التجارى بالصورة
المشروعة والممنوعة . 28 ص .
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت
التمويل الكويتى (1987 : الكويت).
(98)

الضرير ، الصديق . التأمين التجارى وإعادة التأمين بالصور المشروعة والممنوعة . 37 ص .
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتى (1978: الكويت).
(99)

قاسم ، يوسف محمود . التأمين التجارى وإعادة التأمين ؛ الحكم الشرعى والحل الإسلامى . 34 ص .
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتى (1987: الكويت).
(100)

التدخين

البار ، محمد على . التدخين فى العالم الثالث .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987: القاهرة).
(101)

التشريح (فقه)

ربيع ، حامد . فقهية ومشروعية تشريح جسد الإنسان ونقل الأعضاء من أجساد الموتى .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987: القاهرة).
(102)

الختان

الحفناوى ، محمد حسن . الختان بين مفهوم الشريعة والطب .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــــة المعـــــاصرة (1987: القاهرة).
(103)

خليفة ، محمد عبد الله سيد . الختان بين مفهوم الشريعة والطب .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(104)

الذكاء

الفريح ، عبد الرحمن . الذكاء وحجم الأسرة والانخفاض المفترض فى مستوى الذكاء .
فى المؤتمرالطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(105)

السلوك التنظيمى

موسى ، نبيل عزت أحمد . نظرية السلوك التنظيمى من منظور إسلامى ، 68 ص .
فى اللقاء العالمى الرابع للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن

قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (106)

الصحة النفسية

مرسى ، كمال إبراهيم . تعريفات الصحة النفسية فى الإسلام وعلم النفس ، 38 ص .
فى الملتقى الدولى الرابع للفكر الإسلامى ، (الخرطوم : 1987) .
(107)

عسل النحل

قنديل ، عادل محمد على البنبى . تأثير العسل الطبيعى على التآم الجروح .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(108)

العلوم السلوكية – ببليوجرافيا

عطية ، محيى الدين . أسلمة العلوم السلوكية ؛ علم النفس – علم الإنسان– علم الاجتماع قائمة ببليوجرافية منتقاة . 46 ص .
فى الملتقى الدولى الرابع للفكر الإسلامى (الخرطوم : 1987) .
(109)

الفن الإسلامى

بابراك . الفن الإسلامى .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987: القاهرة). (110)

القرآن – إعجاز

شحاته ، عبد الله . الاعجاز العلمى للقرآن الكريم .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(111)

فطين ، أحمد محمد . إعجاز السمع فى القرآن الكريم .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(112)

المعرفة

البوطى ، محمد سعيد رمضان . أزمة المعرفة وعلاجها فى حياتنا الفكرية المعاصرة ، 26 ص .
فى اللقاء العالمى الرابع للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (113)

الهندسة الوراثية

البهى ، محمود زكى . أثر الهندسة الوراثية فى المجتمع الإنسانى .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(114)

الحفناوى ، محمد حسن ، عبد الباسط الأعصر . الهندسة الوراثية ومستقبل البشرية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(115)

مرزوق ، عبد الصبور . رؤية إسلامية للهندسة الوراثية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(116)

يوسف ، محمد محمد كمال السيد ، فوزى عبد القادر الفيشاوى . الهندسة الطبية الوراثية ومستقبل الإنسانية.
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(117)

الوضوء

خليل ، محمد يوسف . الوضوء وآثاره النفسية .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة).
(118)

مقالات

ابن تيمية – القياس

العرافة ، محمد هشام . توافق المعقول والمنقول فى مجال التشريع من خلال (رسالة القياس فى الشرع الإسلامى) لابن تيمية . الحوار .
س 1 : ع 4 (1987/1986-1407)
ص 111-123. (119)

ابن حنبل

الفوزان ، صالح . من أعلام المجددين الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله . مجلة البحوث الإسلامية (الرياض)
ع 17 (1407-1987) (120)

ابن خلدون – التربية

أحمد ، رفيق.. فكرة ابن خلدون فى التعليم والتربية . الدراسات الإسلامية . مج 22 : ع 1 (ربيع الثانى – جمادى الثانى 1407/ يناير – مارس 1987) ص 49-61.
(121)

ابن قتيبة – الإمامة والسياسة

الزاكى ، بتيونس . مساجلة علمية بين كتاب « الإمامة والسياسة » المنسوب لابن تيمية – البصائر–
س : ع 9 (1987) ص43-71.
(122)

الأحكام (فقه)

الروكى ، محمد . أحكام الله بين نصوص الشرع واجتهاد العقل – الهدى – س 5 : ع 15 (ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986) ص 11-19. (123)

الأدب الإسلامى

صبح ، على على . نحو نظرية فى الأدب الإسلامى– منبر الإسلام– س 45: ع 8 (شعبان 1407- ابريل 1987) ص 125-128. (124)

الأدفوى

كحيلان ، عبد الله عبد الغنى . الأدفوى مفسراً – عالم الكتاب – مج 8 : ع 1 (رجب 1407- مارس 1987) ص 97-98. (125)

الأدوية

النبهلى ، محمد برهان الدين . حكم الشريعة الإسلامية فى التداوى بالأشياء النجسة ودم الإنسان – البعث الإسلامى – مج 32 : ع 1 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 62-73. (126)

أركون ، محمد

بريش ، محمد . لماذا محمد أركون ؟– الهدى – س 5 : ع 15 (ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986) ص 42-64. (127)

الاستثمار

شحاته ، حسين حسين . توزيع عوائد الاستثمارات فى المصارف الإسلامية– الاقتصاد الإسلامى– س 6 : ع 66 (جمادى الأولى 1407- يناير 1987) ص 14-21. (128)

الاستشراق والمستشرقون

المولى ، سعود . الاستشراق الروسى فى طبعاته المنقحة : حول كتاب « الغرب ضد العالم الإسلامى » – الحوار – س 1 : ع 4 (1407-1986/ 1987) ص 139-176. (129)

الأسرة

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . وحدات الحياة الاجتماعية والأسر – البعث الإسلامى – مج 39 : ع 1 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 80-87. (130)

أصول الفقه

العثمانى ، سعد الدين . نظرات منهجية فى علم أصول الفقه – الفيصل– س 11 : ع 123 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 25-27. (131)

الاطمئنان

الشويعر ، محمد بن سعد . أثر الإيمان فى إشاعة الاطمئنان– مجلة البحوث

الإسلامية – (الرياض) ع 17
(1407-1987). (132)

إقبال – الدولة

النيفر ، مصطفى . الدولة الإسلامية فى نظر محمد إقبال – مجلة 15★21-
س 14: ع (1407-1987) ص 19-25. (133)

الإنسانيات

التركى ، عبد الله بن عبد المحسن . الجذور العميقة للعلوم الإنسانية – الثقافة-
س 16 : ع 95 (محرم – صفر 1407/ سبتمبر – اكتوبر 1986)
ص 69-79. (134)

البلاغة النبوية

النعمانى ، محمد عبد الشهيد . نفحات من الفصاحة النبوية . الدراسات الإسلامية . مج 22 : ع 1 (ربيع الثانى – جمادى الثانى 1407/ يناير – مارس 1987) ص 27-48.
(135)

البنوك الإسلامية

عرفه ، سعيد محمود . مصادر واستخدامات الأموال فى فروع المعاملات الإسلامية للبنوك التقليدية وبعض المشاكل المتعلقة بها – الاقتصاد الإسلامى – س 6: ع69
(شعبان 1407- ابريل 1987)
ص 41-47. (136)

التأمين

الضرير ، محمد الأمين . التأمين التجارى وإعادة التأمين بالصورة المشروعة والممنوعة – الاقتصاد الإسلامى –
س 6 : ع 69 (شعبان 1407-
ابريل 1987) ص 32-40. (137)

الندوى ، صدر الحسن . التأمين فى الاقتصاد الإسلامى -2- البعث الإسلامى – مج 32 : ع 1
(رمضان 1407- مايو 1987)
ص 56-61. (138)

التربية الإسلامية

كشميرى ، محمد عثمان . مناهجنا والتربية الإسلامية – مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) ع 17 (1407-
1987). (139)

التربية الإسلامية – طرق تدريس

نصر ، لطفى . ما هى أفضل طريقة لتدريس الدين الإسلامى بالمدارس -1- الهداية – س 10 : ع 113
(رجب 1407- مارس 1987)
ص 14-21. (140)

نصر ، لطفى . حول أفضل طرق تدريس التربية الإسلامية -2- الهداية –
س 10 : ع 114 (شعبان 1407-
ابريل 1987) ص 56-62. (141)

تصنيف المعرفة

شرف الدين ، عبد التواب . تصنيف العلوم والمعارف فى الإسلام — التربية — : ع 80 (ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986) ص 108-111. (142)

تعدد الزوجات

سعد ، عبد العزيز . نظام تعدد الزوجات قواعد الشريعة والقوانين الوضعية— الثقافة — س 16 : ع 95 (محرم — صفر 1407/ سبتمبر — أكتوبر 1986) ص 197-211. (143)

الثقافة

بن باز ، عبد العزيز . كيف نحارب الغزو الثقافى الغربى والشرق — مجلة البحوث الإسلامية (الرياض)— ع 17 (1407-1987). (144)

الجهاد

شمس الدين ، محمد مهدى . المسلمون والسلام : الجهاد فى القرآن — الحوار — س 1 : ع 4 (1407-1986/1987) ص 35-43. (145)

الحسبة

صالح ، محمد عثمان . الاحتساب: الحاجة إليه ومنزلته فى الأديان السابقة وتفضيل أمة الإسلام به — مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) ع 17 (1407-1987). (146)

الحوار

عطيه ، محيى الدين . أدب الحوار — ببليوجرافيا — الحوار — س 1 : ع (1407-1986/1987) ص 125-138. (147)

الرأى العام

الكيلانى ، إبراهيم زيد . الرأى العام فى المجتمع الإسلامى — التضامن الإسلامى — س 41 : ج 11 (جمادى الأولى 1407- يناير 1987) ص 32-41. (148)

الزكاة

القرضاوى ، يوسف . دور الزكاة فى علاج المشكلات الاقتصادية : مشكلة الفقر— ب— النور— س 4: ع 42 (رجب 1407- مارس 1987) ص 9-18. (149)

القرضاوى ، يوسف . دور الزكاة فى علاج المشكلات الاقتصادية ، مشكلة الكوارث والديون— النور— س 4 : ع 43 (شعبان 1407/ ابريل 1987) ص 26-30. (150)

الزمن

العالم ، محمود أمين . مفهوم الزمن فى الفكر العربى الإسلامى حاضرا وماضيا ، المنجى عبيده (ترجمة)— مجلة 15 ★ 21(1407-1987) ص 59-64. (151)

الزواج

علوى ، خالد محمود . الزواج وبناء الأسرة – التضامن الإسلامى – س 41. جـ 9 (ربيع الأول 1407- نوفمبر 1986) ص 48-61. (152)

الزور ، شهادة -

القصير ، عبد الله بن صالح . شهادة الزور وخطرها – مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) ع 17 (1407-1987). (153)

السجون

متفكر ، أحمد . السجن فى الإسلام – الوعى الإسلامى – س 23: ع272 (شعبان 1407- ابريل 1987) ص 52-57. (154)

الشهادتان

الجبرين ، عبد الله . حول الشهادتين معناهما وما تستلزمه كل منهما – مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) ع 17 (1407-1987). (155)

الشيبانى – فقهه

الدسوقى ، محمد . فقه الإمام الشيبانى – الوعى الإسلامى – س 23 : ع 272 (شعبان 1407- ابريل 1987) ص 28-33. (156)

الصحة النفسية والصيام

العيسوى ، عبد الرحمن . الصيام والصحة النفسية – الفيصل – س 11 : ع 123 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 39-42. (157)

الصنعانى – مُصنَّفه

الصوبان ، أحمد بن عبد الرحمن . عبد الرزاق بن همام الصنعانى ومصنفه – مجلة البحوث الإسلامية (الريـــاض) ع 17 (1407-1987). (158)

الصيام

الدرينى ، محمد فتحى . الصوم وحكمة تدبير الحياة – العربى – س 30 : ع 342 (مايو 1987) ص 108-111. (159)

العالم الإسلامى

مراد ، على . حاضر العالم الإسلامى – دراسة إحصائية – الثقافة – س 16 : ع 95 (محرم – صفر 1407/ سبتمبر – أكتوبر 1986) ص 55-68. (160)

علم النفس والصيام

الهوارى ، ماهر محمود . الصوم من وجهة نظر علم النفس – الفيصل – س 11 : ع 123 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 22-24. (161)

الفكر الإسلامى

عبد الحميد ، محسن . الفكر الإسلامى الحديث ، النشأة والتطور – الواقع

والتحديات – المدى – س 5 : ع 15 (ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986) ص 29-41. (162)

الفلسفة الإسلامية

الشيخ ، أبو عمران . الفلسفة الإسلامية بين الماضى والحاضر – الثقافة – س 16 : ع 95 (محرم – صفر 1407/ سبتمبر – اكتوبر 1986) ص 47-53. (163)

القومانى ، محمد . نحو لاهوت أفقى مستنير مجلة 15★21– س 4 : ع 14 (1407-1987) ص 34-39. (164)

القرآن – ترجمة

الندوى ، عبد الله عباس . ترجمات معانى القرآن الكريم ومذاهب المنحرفين فى الترجمة والتفسير -3- البعث الإسلامى – مج 32 : ع 1(رمضان 1407- مايو 1987) ص 74-79. (165)

القرآن – تفسير

بوشعراء ، زيد . قراءة فى مصادر التفسير – الهدى – س 5 : ع 15 (ربيع الثانى 1407- ديسمبر 1986) ص 4-10. (166)

القرآن – معاجم

الشيمى ، حسنى عبد الرحمن . معجم مصنفات القرآن لعلى شواخ – عالم الكتب – مج 8 : ع 1 (رجب 1407- مارس 1987) ص 84-87. (167)

القراءة

قاسم ، عبد الحكيم . عن القراءة والقارىء فى مجتمع عربى إسلامى – الحوار – س 1 : ع 1407-1986/1987) ص 81-94. (168)

لحم الخنزير

الشويعر ، محمد سعد . من علل تحريم لحم الخنزير – البعث الإسلامى– مج32: ع 1 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 40-47. (169)

المآذن

مظهر ، سليمان . مآذن لها تاريخ . العربى س 30 : ع 342 (مايو 1987) ص 68-89. (170)

المخطوطات – فهارس

العطية ، خليل إبراهيم . مخطوطات زاوية « سيدى خليفة » فى الجزائر – عالم الكتب – مج 8 : ع 1 (رجب 1407- مارس 1987) ص 31-34. (171)

محاسبة التكاليف

رفاعى ، سامى نجدى . نحو إطار عام للمحاسبة عن التكاليف فى ضوء الشريعة الإسلامية (١) ، أهمية وأهداف محاسبة التكاليف –

الاقتصاد الإسلامى - س 6: ع66 (جمادى الأولى 1407- يناير 1987) ص 39-47. (172)

المحاماة

سلمان ، مشهور حسن محمود . المحاماة.. تاريخها.. ومشروعيتها.- الفيصل- س 10: ع 115 (محرم 1407- سبتمبر - أكتوبر 1986) ص 106-110. (173)

المرأة العاملة

الصالح ، محمد بن أحمد . مجال عمل المرأة فى الإسلام - مجلة البحوث الإسلامية (الرياض) ع (1407-1987). (174)

مسكويه - الأخلاق

النبهان ، محمد فاروق . مبادىء الأخلاق عند مسكويه - الفيصل - س 11 ع 123 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 28-31. (175)

المسلمون فى استراليا

الروبى ، بدر رشاد . الإسلام والمسلمون فى استراليا - التضامن الإسلامى - س 41 : ج 11 (جمادى الأولى 1407- يناير 1987) ص 65-70. (176)

الموت (فقه)

فرج ، محمد سليمان . أحكام الميت فى الإسلام - منار الإسلام - س 12: ع 8 (شعبان 1407- ابريل 1987) ص27-32. (177)

النسائى - السنن

الأحدب ، خلدون . كتاب « السنن الكبرى » للإمام النسائى وحقيقة « المجتبى » منه - البصائر - س : ع 9 (1987) ص 27-42. (178)

النظام المالى

أبو صفية ، جاسر . النظام المالى فى القرآن الكريم- البعث الإسلامى- مج 32: ع 1 (رمضان 1407- مايو 1987) ص 48-55. (179)

النقد الأدبى

المساوى ، عبد الرزاق . الناقد الإسلامى بين تاريخ الأدب ونقده - منار الإسلام - س 12 : ع 8 (شعبان 1407- ابريل 1987) ص 88-98. (180)

ببليوجرافيا

دليل الباحث
في الإعلام الإسلامي

عبد الجبار الرفاعي
الحوزة العلمية – قم

قائمة ببليوجرافية تشمل أهم ما صدر من كتب ومقالات دوريات وبحوث مؤتمرات ، حول الإعلام الإسلامى باللغة العربية . وقد رتبنا المداخل فى القائمة ترتيبا هجائيا تبعاً لاسم المؤلف (النسب أو الشهرة أو الكُنية) أو رؤوس الموضوعات فى حالة عدم توفر اسم الكاتب .

ثم ألحقنا بالقائمة كشافاً موضوعياً يحيل إلىٰ الأرقام المسلسلة للمداخل وليس إلىٰ أرقام الصفحات، وكشافاً آخر بالدوريات التى نُشرت فيها الأبحاث والمقالات وأماكن صدورها . مع العلم أن البيانات المذكورة فى القائمة هى البيانات المتوفرة حين إعدادها . كما أن ذكرنا لأسماء الموضوعات لا يعنى بالضرورة تزكيتنا لها .

الرموز والمختصرات :

م = السنة الميلادية

هـ = السنة الهجرية

س = السنة

ع = العدد

مج = المجلد

ط = الطبعة

ص = صفحة

ـــ = المؤلف السابق

١ - الآصفى ، الشيخ محمد مهدى « فى مواجهة أجهزة الدعاية الغربية : مقدمة فى الإعلام الإسلامى » . **الجهاد** . س ١ : ع ٤ ، (١ جمادى الثانية ١٤٠٣ هـ/١٦ آذار ١٩٨٣ م) ص ٧٦ - ٨١ .

٢ - أبات ، محمد أحمد سيد . **الأسلوب الإعلامى فى القرآن الكريم** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (ماجستير) .

٣ - إبراهيم ، محمد كرم سليمان . **التخطيط الإعلامى فى ضوء الإسلام** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٤ - أبو سعد ، محمد شتا . « دراسة فى كتاب المسئولية الإعلامية فى الإسلام » للدكتور محمد سيد محمد . **المسلم المعاصر** . س ١١ : ع ٤٢ (١٤٠٥/٤هـ- ١٩٨٥/٢ م) ص ١٤٧ - ١٥٣ .

٥ - أبو عزب ، موسى إبراهيم . **مسئولية الإعلام الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (ماجستير) .

٦ - أبو غنيمة ، زياد . **تجربة الصحافة الإسلامية فى الأردن فى الخمسينات** (صحيفة الكفاح الإسلامى) . الكويت : دار الوثائق ، ١٩٨٥ .

٧ - أبو المجد ، أحمد كمال . « الدعوة إلى الإسلام وتحديات العصر » . **المسلم المعاصر** . س ٥ : ع ١٩ (شعبان ١٣٩٩ هـ- يوليو ١٩٧٩ م) . ص ٥ - ٢٨ .

٨ - أحمد ، حسن محمد . **البرامج الإسلامية فى تلفاز المملكة العربية السعودية** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (ماجستير) .

٩ - أسعد ، فرحان حسن . **وظيفة الإعلام الإسلامى فى تحقيق الوحدة فى عهد نور الدين محمد** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ (ماجستير) .

١٠ - الأعرجى ، زهير . **الشخصية الإسلامية مؤسسة إعلامية** . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط ١ ، (١٣٩٧ هـ- ١٩٧٧ م) ، ١٤٦ ص (دراسات فى الإعلام - ١) .

١١ - « الإعلام الإسلامى وتحديات العصر » . **منار الإسلام** . س ١٠ : ع ٣ (١٤٠٥/٣ هـ - ١٩٨٤/١٢ م) ص ٤٦ - ٥٧ .

١٢ - **أعلام الثورة الإسلامية فى العراق** . حزب الدعوة الإسلامية . المركز الإسلامى للأبحاث السياسية ، ١٤٠٤ هـ ، ٧٠ ص (ندوة) .

١٣ - « الإعلام الإسلامى : الواقع والتحديات » . **الهداية** . البحرين . س ٨:

ع ٨٩ (١٤٠٥/٧ هـ - ١٩٨٥/٤ م) ص ٢ - ٤ .

١٤ - إمام ، د . محمد كمال الدين . **النظرة الإسلامية للإعلام محاولة منهجية .** الكويت : دار البحوث العلمية (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ، ط ٢ ، ٢٦٢ ص ، ١٧ × ٢٤ سم .

١٥ - البارودى ، أحمد . « خطر الإشاعة » . **الهداية** (تونس) . س ١١ : ع ٥ (٨ ، ١٤٠٤/٩ هـ - ٥ ، ١٩٨٤/٦ م) ص ٦٥ - ٧٠ .

١٦ - البرازى ، سعد . **الإعلام الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (ماجستير) .

١٧ - بليق ، عز الدين . **موازين الإعلام فى القرآن الكريم** . بيروت : دار الفتح ، (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ، ٩٦ ص، ٢٤ سم .

١٨ - بن حمد ، زهير . « الإعلام والغزو الثقافى » **١٥٠ * ٢١** ، (تونس) ع ٣ (١٤٠٣/٥ هـ - ١٩٨٣/٢ م) ص ٤٥-٤٩.

١٩ - بوهلال ، مصطفى . « جدلية الإعلام الإسلامى » . **دعوة الحق** . س ٢٣ : ع ٢ (١٤٠٢/٥ هـ) ص٩٧- ١٠١ .

٢٠ - التسخميرى ، الشيخ محمد على . « النهوض الثقافى فى المجال الإعلامى » **التوحيد** . س ٣ : ع ١٧ (ذو القعدة ، ذو الحجة ١٤٠٥ هـ - ٢٠ تموز ، ١٦ أيلول ١٩٨٥ م) ص ٧٧ - ٩٠ .

٢١ - جاد الله ، عبد الرحمن أحمد . « دور الإعلان فى العالم الإسلامى » **الأمة** . س ٦ : ع ٦٩ (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ص ٣٠ .

٢٢ - ـــــ . « حول الإعلام والإعلامىّ الإسلاميَّين » **الأمة** . س ٥ : ع ٥٩ (ذو القعدة ١٤٠٥ هـ - حزيران) ص ٣٧ .

٢٣ - حجاب ، محمد منير . **نظريات الإعلام الإسلامى** . الاسكندرية : الهيئة المصرية ، ١٩٨١ م.

٢٤ - حجازى ، سليم عبد الله . **منهج الإعلام الإسلامى فى صلح الحديبية** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٢٥ - حمزة ، كريمان . « ضرورة الإعلام الإسلامى للطفل والمرأة » . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ١٠ (١٤٠٣/٩هـ ٧ ، ١٩٨٣/٨ م) ص ٧٨ - ٨٨ .

٢٦ - خان ، سليم الرحمن. **الصحافة الإسلامية فى الهند . تاريخها وتطورها** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (ماجستير) .

٢٧ - خشبة ، ناجى محمد فوزى . « هل يمكن أن نتعلم الإعلان من

القرآن » . **هدى الإسلام** . مج ٢٧ : ع ٢ (١٤٠٣/٢ هـ) ص ٩ - ١٢ .

٢٨ - الخطيب ، محمد عجاج . **أضواء على الإعلام فى صدر الإسلام** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) .

٢٩ - خليفة ، إجلال . « الإعلام الدينى فى الوطن الإسلامى المعاصر - ١ » . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٤ (١٤٠٣/٤ هـ - ١٩٨٣/٢ م) ص ٨٠ - ٩١ .

٣٠ - ــــ . « الإعلام الإسلامى المعاصر - ٢ » . **منار الإسلام** . س ٨ : ع ٥ (١٤٠٣/٥ هـ - ٢ ، ١٩٨٣/٣ م) ص ١١٠ - ١١٩ .

٣١ - خليل ، عماد الدين . « نحو آفاق تربوية فى عرض التاريخ الإسلامى على الشاشة الصغيرة » . **المسلم المعاصر** . ع ٨ : (شوال ١٣٩٦ هـ - أكتوبر ١٩٧٦ م) ص ٣٩ - ٥٢ .

٣٢ - الدبس ، عدنان صادق . **أسس الإعلام الإسلامى فى عصر الخلافة الراشدة** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٣٣ - الدعيج ، فهد بن عبد العزيز ابن حمد . **مكانة الأمن فى الدولة الإسلامية وكفالة حرية الدعوة والإعلام الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ (ماجستير - إشراف : على عبد الحليم محمود) .

٣٤ - رجب ، حسن . « أدب الإسلام وعلم الاتصال » . **الأمة** . س٦ : ع ٦٨ (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ص ٥٢ .

٣٥ - الركابى ، زين العابدين . « نحو نظرية إسلامية فى الإعلام » **المسلم المعاصر** . س ٣ : ع ١٠ (ربيع الثانى ١٣٩٧ هـ - إبريل ١٩٧٧ م) ص ٣٩ - ٧٥ .

٣٦ - الريسونى ، محمد المنتصر . **الإعلام الإسلامى** : متطلبات وأهداف .

٣٧ - زهران ، عاطف . « الصحافة الإسلامية فى القرن التاسع عشر » . تقديم : سامى الكومى . **الأمة** . س ٦ : ع ٧١ (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م) ص ٢٤ (رسالة جامعية) .

٣٨ - زين ، عبد العزيز محمد . **مكانة الصحافة فى نشر الدعوة** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (ماجستير) .

٣٩ - الزينى ، عبد الوهاب سليم . **الإعلام فى خدمة الدعوة للائتمان الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ ، ٤٣٤ ص (ماجستير) .

٤٠ - سعد ، عبد السلام سليمان . **عمل تكوين الرأى العام فى المجتمع المسلم**

مع **التطبيق على السودان** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٤١ – سعد ، مصطفى محمد . **الإعلام الإسلامي ورسالته فى إبطال الدعاية لتحديد النسل** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣هـ (ماجستير) .

٤٢ – سعدى، جواد . «التوجهات الإسلامية فى القرآن الكريم» . **الحوار الفكرى والسياسى** . س ٤ : ع ٣٠ – ٣١ (رمضان– شوال– ذو القعدة ١٤٠٥ هـ/حزيران – تموز – آب ١٩٨٥ م) ص ١٨٩ – ١٩٧ .

٤٣ – سليم ، نور الدين أحمد . **وسائل الاتصال الجماهيرى المعاصرة ودورها فى نشر الدعوة** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ(ماجستير) .

٤٤ – شامة ، محمد . « منهج الإسلام فى تقييم الأنباء » . **الأمة** . س ٣: ع ٣٦ (١٤٠٣/١٢ هـ– ١٩٨٣/٩ م) ص ٦٢ – ٦٣ .

٤٥ – شحاته ، عبد الله . **الدعوة الإسلامية والإعلام الدينى** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م .

٤٦ – شرف ، عبد العزيز . **العربية لغة الإعلام** . الرياض : دار الرفاعى للنشر والطباعة والتوزيع ، (١٤٠٣ هـ– ١٩٨٣ م) ، ٩٠ ص .

٤٧ – الشريف ، كامل وآخرون . « الدعوة ووسائل الاتصال الحديثة » . فى **مؤتمر الوعظ والارشاد السنوى الأول** . عمان : وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية ، ١٤٠٥هـ .

٤٨ – شعلان، محمود عبدالسميع. « أجهزة الإعلام ودورها فى ميدان الدعوة الإسلامية » . **الدعوة** (السعودية). ع ٩٨٦ (١٤٠٥/٧/١٨هـ ١٩٨٥/٤/٨ م) ص ٢٨ – ٣٠ .

٤٩ – شلبى ، رؤوف . **سيكولوجية الرأى والدعوة فى الإسلام** . الكويت : دار القلم ، ط ٢ ،(١٤٠٢هـ ١٩٨٢ م) ، ٣٥٦ ص، ١٧ × ٢٤ سم .

٥٠ – الشنقيطى ، سيد محمد ساداتى أحمد . **وكالة الأنباء الإسلامية فى الميزان** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (ماجستير) .

٥١ – الشيتى ، عبد الله . كتاب جديد فى موضوعه « من قضايا الإعلام فى القرآن » . مراجعة كتاب « من قضايا الإعلام فى القرآن » تأليف رمضان لاوند . **المجلة العربية** . س ٤ ع ١١ (١٩٨١/٢ م) ص ١٧ – ١٨ .

٥٢ – الشيخ ، محمد عبد العزيز .

٧٣ – ٥٧ أ ب

الإعلام الإسلامي وتنمية المجتمعات المحلية . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٥٣ – « الصحافة الإسلامية .. بين الحقيقة والتضليل » . **التقرير السياسى الإسلامى** . ع ٢٤ (رجب ١٤٠٣ هـ) ص ١ – ١٦ .

٥٤ – طاش ، عبد القادر . « الصحافة الإسلامية والتحديات » . **الدعوة** . (السعودية) . ع ٩٨٩ (١٤٠٥/٨ هـ – ١٩٨٥/٤ م) ص ١١ .

٥٥ – الطويل ، السيد رزق . « شعيرة الأذان ودرس فى الإعلام الإسلامى » . **الأمة** . س ٦ : ع ٦٩ (١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م) ص ٢٤ .

٥٦ – العامر ، إبراهيم بن عبدالمحسن **أثر المدرسة الإعلامى فى بناء المسلم** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٥٧ – عبد الحليم ، محى الدين . **الإعلام الدينى وأثره فى الرأى العام** . دراسة ميدانية فى الريف المصرى . جامعة القاهرة ، كلية الإعلام ، ١٩٧٨ (دكتوراه) .

٥٨ – عبد الحميد ، محمد . « صحيفة إسلامية للطفل المسلم » . **الوعى الإسلامى** . س ١٨ : ع ٢١١ (١٤٠٢/٧ هـ) ص ٩٢ – ٩٩ .

٥٩ – عبد الواحد ، مصطفى . « مسئولية الإعلام فى المجتمع الإسلامى المعاصر » . **رابطة العالم الإسلامى** . س ٢٢ : ع ٩ (١٤٠٤/٩ هـ – ٦ ، ١٩٨٤/٧ م) ص ٤٩ – ٥٢ .

٦٠ – عبد الواحد ، حامد . **الإعلام فى المجتمع الإسلامى** . مكة المكرمة : **رابطة العالم الإسلامى** ، ١٤٠٤ هـ، ١٣٨ ص (دعوة الحق – ٣٣) .

٦١ – عبد الوهاب ، عبد الخالق محمد . **الدعوة الإسلامية فى مجال الإذاعة والتلفزيون** . القاهرة : كلية أصول الدين – جامعة الأزهر ، ١٩٨٢ م . (دكتوراه – إشراف : محمد البهى) .

٦٢ – عرفة ، سعيد محمود . « الإعلام الإسلامى فى ضوء نظرية النظم » . **المسلم المعاصر** . س ٣ : ع ١٠ (ربيع الثانى ١٣٩٧ هـ – أبريل ١٩٧٧ م) ص ٧٧ – ٩٢ .

٦٣ – عزت ، محمد فريد محمد . **بحوث فى الإعلام الإسلامى** . جدة : دار الشروق ، (١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م) ١٧٣ ص .

٦٤ – عمر ، نوال محمد . **دور الإعلام الدينى فى تغيير قيم الأسر الريفية والحضرية** . القاهرة : كلية الدراسات الإنسانية – جامعة الأزهر ، ١٩٨١ م (دكتوراه) .

٦٥ – العودى ، محمد على . **الإعلام**

الإسلامى الدولى . الدوحة : دار الدوحة للنشر ، ١٩٨٣ م .

٦٦ - الغلايينى ، محمد موفق . **دور وسائل الإعلام فى وحدة الأمة**. الرياض: المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (ماجستير) .

٦٧ - غلوش ، أحمد . « الإعلام الإسلامى فى المجتمع الحديث » . **التضامن الإسلامـى**. س ٣٧: ج ١١ (١٤٠٣/٥هـ- ١٩٨٣/٢ م) ص ٧٩ - ٨٤ .

٦٨ - قرّة ، أحمد على . **الثبات الخلقى بين الإعلام الإسلامى والإعلام المعاصر** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ (ماجستير) .

٦٩ - كامـل ، عبـد العزيـز . « الإعلام الدينى والتربية » . **المسلم المعـــاصر** . س ٨ : ع ٣٢ (١٤٠٢/١٠ هـ) ص ٧٣ - ٩٢ .

٧٠ - كحيل ، عبد الوهاب أحمد محمد . **الإعلام الإسلامى فى مجتمع الرسول ﷺ فى المدينة** . سوهاج - كلية الآداب - جامعة أسيوط ، ١٩٨٣ م (دكتوراه) .

٧١ - كمال ، مصطفىٰ حسين . « الصحافة الإسلامية المنهج والتطبيق » . **هذه سبيلى** . (الرياض) . ع ٥ (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م). ص١٧٧-٢٠٠.

٧٢ - الكيلانى ، موسى زيد . **الإعلام السياسى والإسلام** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م.

٧٣ - محمد ، محمد سيد . « وسائل الإعلام فى عصر النبوة » . بحث مقدم إلى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين . (الرياض : كلية الآداب - جامعة الملك سعود : ١٥ - ٢١ محرم ١٤٠٤ هـ)** .

٧٤ - ـــــ. « الإعلام الإسلامى والتحدى الحضارى المعاصر » . الأمة . س ٥ : ع ٥٨ (١٤٠٥/١٠ هـ- ١٩٨٥/٦ م) ص ٧٨ - ٨٠ .

٧٥ - ـــ. **المسئولية الإعلامية فى الإسلام** . الرياض : دار الرفاعى (١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣ م) ، ٤٠٠ ص ، ٢٤ سم .

٧٦ - المدرسى ، السيد محمد تقى . **عن الإعلام والثقافة الرسالية** . طهران : المركز الثقافى الإسلامى ، ط ١ ، ٢٠٠ ص .

٧٧ - مدكور ، مرعى . **الإعلام الإسلامى الطباعى فى الدول غير الإسلامية** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٥ م ، ٤٣٦ ص ، ٢٤ سم (دكتوراه من جامعة الأزهر) .

٧٨ - **المركز الإسلامى للدراسات السياسية** . الإعلام الإسلامى : نظرة

عامة – طهران : المركز الإسلامى للدراسات السياسيــة ، ط ١ ، (١٤٠٥ هـ – ١٩٨٤ م) ، ٩٥ ص .

٧٩ – المشرف ، محمد عبد الله . **قيمة الحرية فى الإعلام الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ (ماجستير) .

٨٠ – نجار ، فهمى قطب الدين . **الإعلام والحرب النفسية فى ضوء معايير الإسلام** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م (ماجستير)

٨١ – ندى ، محمد ناجى مسلم . **الوظيفة الإعلامية للمسجد** . الرياض : المعهد العالى للدعوة الإسلامية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠١ هـ (ماجستير) .

٨٢ – الوفد الإسلامى . « عناصر الضعف فى الإعلام الإسلامى » . فى **المؤتمر الدولى للإعلام الإسلامى والمشكلات التى تقف أمامه واستراتيجيته المستقبلية** – كوالالامبور ، ٢٧ محرم – ٧ صفر ١٤٠٢ هـ . كتاب مع المؤتمرات الدولية . طهران : منظمة الإعلام الإسلامــى ، رمضان ١٤٠٣ هـ ، ص ٢٧ – ٣٦ .

٨٣ – ـــــ . « مهمة الإعلام الإسلامى والعقبات فى وجه تحقيقها » . فى **المؤتمر الدولى للإعلام الإسلامى والمشكلات التى تقف أمامه واستراتيجيته المستقبلية** . كوالا لامبور فى ٢٧ محرم – ٧ صفر – ١٤٠٢ هـ. كتاب مع المؤتمرات الدولية . طهران : منظمة الإعلام الإسلامــى ، رمضان ١٤٠٣ هـ، ص ٣٧ – ٤٢ .

٨٤ – يكن ، منى حداد . **أبناؤنا بين وسائل الإعلام وأخلاق الإسلام** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ– ١٩٨٢ م ، ١٤٨ ص، ١٧ سم .

٨٥ – يوسف ، محمد كمال الدين على . « الإعلام والدعوة الإسلامية » . **التربية** . ع ٧١ (رمضان ١٤٠٥ هـ– مايو ١٩٨٥ م ، ص ١١٢ – ١١٣ .

كشاف الموضوعــات

(أ)

أبناؤنا بين وسائل الإعلام وأخلاق الإسلام ٨٤
أثر المدرسة الإعلامى ٥٦
أجهزة الإعلام ودورها ٤٨
أدب الإسلام وعلم الاتصال ٣٤
أسس الإعلام الإسلامى ٣٢
الأسلوب الإعلامى فى القرآن الكريم ٢
أضواء علىٰ الإعلام فى صدر الإسلام ٢٨
الإعلام الإسلامى ٣٦١٦
الإعلام الإسلامى الدولى ٦٥
الإعلام الإسلامى الطباعى ٧٧
الإعلام الإسلامى فى ضوء نظرية النظم ٦٢
الإعلام الإسلامى فى المجتمع الحديث ٦٧
الإعلام الإسلامى فى مجتمع الرسول ٧٠
الإعلام الإسلامى: نظرة عامة ٧٨
الإعلام الإسلامى وتحديات العصر ١١
الإعلام الإسلامى والتحدى الحضارى المعاصر ٧٤
الإعلام الإسلامى وتنميــة المجتمعات المحلية ٥٢
الإعلام الإسلامى : الواقع والتحدى ٩ ١٣
الإعلام الإسلامى ورسالته ٤١
إعلام الثورة الإسلامية فى العراق ١٢
الإعلام الدينى وأثره فى الرأى العام ٥٧
الإعلام الدينى والتربية ٦٩
الإعلام الدينى فى الوطن الإسلامى ٣٠٢٩
الإعلام والدعوة الإسلامية ٨٥
الإعلام والحرب النفسية ٨٠
الإعلام السياسى والإسلام ٧٢
الإعلام والغزو الثقافى ١٨
الإعلام فى خدمة الدعوة ٣٩
الإعلام فى المجتمع الإسلامى ٦٠

(ب)

بحوث فى الإعلام الإسلامى ٦٣
البراعم الإسلامية ٨

(ت)

تجربة الصحافة الإسلامية فى الأردن
التخطيط الإعلامى فى ضوء الإسلام ٣
التوجهات الإعلامية فى القرآن الكريم ٤٢

(ث)

الثبات الخلقى بين الإعلام الإسلامى والإعلام المعاصر ٦٨

(ج)

جدلية الإعلام الإسلامى ١٩

(ح)

حول الإعلام والإعلامىّ الإسلاميين ٢٢

(خ)

خطر الإشاعة ١٥

(د)

دراسة فى كتاب المسئولية ٤
الإعلامية فى الإسلام ٣٩
الدعوة الإسلامية فى مجال الإذاعة والتليفزيون ٦١
الدعوة الإسلامية وتحديات العصر ٤٥
الدعوة إلىٰ الإسلام وتحديات العصر ٧
الدعوة ووسائل الاتصال الحديثة ٤٧
دور الإعلام الدينى ٦٤
دور الإعلان فى العالم الإسلامى ٢١
دور وسائل الإعلام فى وحدة الأمة ٦٦

(س)

سيكولوجية الرأى والدعوة فى الإسلام ٤٩

(ش)

الشخصية الإسلامية: مؤسسة إعلامية ١٠
شعيرة الآذان ودرس فى الإعلام الإسلامى ٥٥

(ص)

الصحافة الإسلامية بين الحقيقة والتضليل ٥٣
الصحافة الإسلامية فى القرن التاسع عشر ٣٧
الصحافة الإسلامية فى الهند ٢٦
الصحافة الإسلامية : المنهج ٧١

والتطبيق
الصحافة الإسلامية والتحديات ٥٤
صحيفة إسلامية للطفل المسلم ٥٨

(ض)

ضرورة الإعلام الإسلامى ٢٥

(ع)

العربية لغة الإعلام ٤٦
عمل تكوين الرأى العام فى المجتمع ٤٠
عناصر الضعف فى الإعـلام الإسلامى ٨٢
عن الإعلام والثقافة الرسالية ٧٦

(ف)

فى مواجهة أجهزة الدعاية الغربية ١

(ق)

قيمة الحرية فى الإعلام الإسلامى ٧٩

(م)

مسئولية الإعلام الإسلامى ٥
المسئولية الإعلامية فى الإسلام ٧٥
مسئولية الإعلام فى المجتمع الإسلامى المعاصر ٥٩
مكانة الأمن فى الدولة الإسلامية وكفالة حرية الدعوة والإعلام ٣٣
الإسلامى
مكانة الصحافة فى نشر الدعوة ٣٨
منهج الإسلام فى تقييم الأبناء ٤٤
منهج الإعلام الإسلامى ٢٤
من قضايا الإعلام فى القرآن ٥١
مهمة الإعلام الإسلامى ٨٣
موازين الإعلام فى القرآن الكريم ١٧

(ن)

نحو آفاق تربوية فى عرض التاريخ الإسلامى ٣١
نحو نظرية إسلامية فى الإعلام ٣٥
النظرة الإسلامية للإعلام ١٤
نظريات الإعلام الإسلامى ٢٣
النهوض الثقافى فى المجال الإعلامى ٢٠

(هـ)

هل يمكن أن نتعلم الإعلان من القرآن ؟ ٢٧

(و)

وسائل الاتصال الجماهيرى المعاصرة ٤٣
وسائل الإعلام فى عصر النبوة ٧٣
وظيفة الإعلام الإسلامى ٩
الوظيفة الإعلامية للمسجد ٨١
وكالة الأنباء الإسلامية فى الميزان ٥٠

كشاف الدوريـــات

الأمة « قطر » .

التربية « قطر » .

التضامن الإسلامى « مكة المكرمة » .

التقريـــر السيـــاسى الإسلامـــى « طهران » . .

التوحيد « طهران » .

الجهاد « طهران » .

الحوار الفكرى السياسى « إيران – قم » .

الدعوة « السعودية » .

دعوة الحق « المغرب » .

رابطة العالم الإسلامـى « مكـة المكرمة » .

المجلة العربية « الرياض » .

المسلم المعاصر « لبنان » .

منار الإسلام « أبو ظبى » .

هدىٰ الإسلام « عمانِ » .

الهداية « البحرين » .

الهداية « تونس » .

هذه سبيلى « الرياض » .

الوعى الإسلامى « الكويت » .

١٥ * ٢١ « تونس » .

فهارس

الفهرس العام
للمجلد الثاني عشر من المسلم
المعاصر (١٤٠٦هـ)
الأعداد ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨

أولاً : فهرس العناويـن

١ - استدعاء التاريخ وأثره فى نهضة الشعر الدينى الحديث /حلمى القاعود .- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ٩١- ١٠٦ .- [أبحاث].

٢ - إسهام الإسلام فى الفكر السياسى العالمى/خالد إسحاق .- ع ٤٥ (١٤٠٦/١ هـ) ص ص ٣٣ - ٩٩ .- [أبحاث] .

٣ - إلغاء الفوائـد من المعامـلات الحكومية/المعهد الدولى للاقتصاد الإسلامى - إسلام أباد .- ع٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ١١٧ - ١٢٩ .- [تقارير] .

٤ - ببليوجرافيا الفكر الإسلامى/ محيى الدين عطية .- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠ هـ) ص ص١٥٧ - ١٩٠ .- [ببليوجرافيا] .

٥ - بحث على بحث .. حوار حول مقال « أفكار الآخرين » للدكتور محمد رضا محرم/عبد العظيم الديب .- ع٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص١١٧ - ١٦٠ .- [حوار].

٦ - تعاليم الإسلام الطبية للدكتور أحمد شوقى الفنجرى/كارم السيد غنيم .- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ) ص ص ١٢١ - ١٥٤ .- [نقد كتب].

٧ - الجامعات وتنمية العالم الإسلامى/عبد المنعم محمد بدر .- ع ٤٦ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص٦٧ - ٩٠ .- [أبحاث].

٨ - الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامى وأصحاب ودائع الاستثمار/كوثر الإبجى .- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ٧٩ - ٩١ .- [أبحاث].

٩ - حول الاجتهاد : الضرورات والحوافز ووسائل التحقيق/ عماد الدين خليل .- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧ هـ) ص ص ٥-٢٨ [كلمة التحرير] .

١٠ - حول بحث ربحية المصارف الإسلامية/ابو عبد الله إدريس .- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ) ص ص ١١٣- ١٢٠.- [حوار] .

١١ - حول العوامل الرئيسية لنشوء الفرق فى تاريخ المسلمين/محيى الدين عطية.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ١٠٧- ١١٦.- [حوار].

١٢ - الدين والتطور الاجتماعى فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠/رفعت سيد أحمد. ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ١٠١- ١١٦.- [أبحاث]

١٣ - صفات المؤمن التقى (أو السوىّ)/ عبد الستار أبو غدة.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ٥٧-٦٦. [أبحاث] .

١٤ - عن الحل الإسلامى - نظرات فى المنهج/محيى الدين عطية.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧ هـ) ص ص ١١١- ١١٥.- [حوار] .

١٥ - العوامل الرئيسية لنشوء الفرق فى التاريخ الإسلامى/فاروق دسوقى.- ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ١١ -٣٢.- [أبحاث] .

١٦ - الغزو الثقافى فى المجال التاريخى/ عبد الحليم عويس.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ٤٩- ٦٨ [أبحاث] .

١٧ - الغزو الثقافى فى مجال الفنون/ لويز لمياء الفاروقى.- ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ١١٧- ١٣٣.- [أبحاث] .

١٨ - الفكر الاجتماعى فى الكتابات الإسلامية الحديثة/حميدة النيفر.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ٢٩ -٤٧.- [أبحاث] .

١٩ - الفكر الإسلامى- قائمة فصلية منتقاة/محيى الدين عطية.- ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ١٤٥- ١٧٠.- [ببلوجرافيا] .

٢٠ - الفكر الإسلامى- قائمة ببلوجرافية منتقاة/محيى الدين عطية.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ١٤٥- ١٧٣.- [ببلوجرافيا] .

٢١ - الفكر الإسلامى : قائمة فصلية منتقاة/محيى الدين عطية.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ١٦٣- ١٨٥.- [ببليوجرافيا] .

٢٢ - فلسفة الحضارة لألبرت أسفيتزر/ محمد جمال محمد عرفة.- ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ١٣٥- ١٤٢.- [نقد كتب] .

٢٣ - قراءة «اقتصادية» جديدة للزكاة/ محمد صحرى.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ٦٩- ٧٨.- [أبحاث] .

٢٤ - الكشاف الاقتصادى لكتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد للفاسى/محيى الدين عطية.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ) ص ص ١٨٧ - ١٩٣.- [كشافات] .

٢٥ - كشاف «مختصر شعب الإيمان» للقزوينى/محيى الدين عطية.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ١٧٥- ١٨١.- [كشافات] .

٢٦ - ماذا يكتب الإسلاميون/محيى الدين عطية.- ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ) ص ص ٥ - ١٠.- [كلمة التحرير] .

٢٧ - متن الأربعين النووية فى الأحاديث الصحيحة النبوية/محيى الدين عطية ع ٤٥ (١٤٠٦/١هـ)ص ص١٧١ - ١٧٧ .- [كشافات] .

٢٨ - المحرفون للكلم/الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم/حسن المعايرجى ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ)ص ص٥٣ - ٩٠ .- [أبحاث] .

٢٩ - مستخلصات أبحاث العام الثانى عشر/صلاح الدين حفنى.- ع٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ)ص ص١٩١- ٢٤٢ .- [مستخلصات] .

٣٠ - مستقبل الحج : نظرات أساسية/ ضياء الدين سردار.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ)ص ص١١- ٣٠. [أبحاث] .

٣١ - ملاحظات حول الثقافة والمنهج/ حيدر آل حيدر.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ)ص ص٥- ١٠.- [كلمة التحرير] .

٣٢ - ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوى/محمد سليمان الأشقر.- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ) ص ص١٠٣- ١١١.- [حوار].

٣٣ - منهجية التشريع الإسلامى/حسن الترابى.- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ) ص ص٥- ٢٦.- [كلمة التحرير] .

٣٤ - نحو أسلمة علم النفس/محمد رفقى عيسى.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ٣١- ٥٦.- [أبحاث].

٣٥ - نظرية المعرفة عند الغزالى/عبد الله حسن زروق .- ع ٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ)ص ص٢٧-٥٢ [أبحاث] .

٣٦ - النقد الأدبى بين الاستيطاقيا والالتزام /محمد اقبال عروى.- ع ٤٧ (١٤٠٦/٧هـ)ص ص٩٣- ١١٠ [أبحاث] .

٣٧ - هموم الأرض فى الشعر الإسلامى المعاصر/عبد الرزاق المساوى.- ع٤٨ (١٤٠٧/١٠هـ)ص ص٩١ - ١٠٢ [أبحاث] .

٣٨ - وليس الذكر كالأنثى ، لمحمد عثمان الخشت/كارم السيد غنيم.- ع ٤٦ (١٤٠٦/٤هـ) ص ص ١٣١ - ١٤٢.- [نقد كتب] .

ثانيا : فهرس الكتّاب

إحميدة النيفر ١٨
بو عبد الله إدريس ١٩
حسن الترابي ٣٣
حسن المعايرجي ٢٨
حلمي القاعود ١
حيدر آل حيدر ٣١
خالد إسحاق ٢
رفعت سيد أحمد ١٢
صلاح الدين حفني ٢٩
ضياء الدين سردار ٣٠
عبد الله حسن زروق ٣٥
عبد الحليم عويس ١٦
عبد الرزاق المساوى ٣٧
عبد الستار أبو غدة ١٣
عبد العظيم الديب ٥
عبد المنعم محمد بدر ٧
عماد الدين خليل ٩
فاروق الدسوقي ١٥
كارم السيد غنيم ٦ ٣٨
كوثر الإبجي ٨
لويز لمياء الفاروقي ١٧
محمد إقبال عروي ٢٨
محمد جمال عرفة ٢٢
محمد رفقي عيسى ٣٤
محمد سليمان الأشقر ٣٢
محمد صحري ٢٣
محيي الدين عطية ٤ ١١ ١٤ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧

صدر حديثاً :

للدكتور محمّد عمر شابرا

نحو نظام نقدي عادل

دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام

د. محمد عمر شابرا

سعودي الجنسية، وُلد عام ١٩٣٣، وحصل في تخصص التجارة من جامعة كراتشي على البكالوريوس عام ١٩٥٤م، ثم الماجستير عام ١٩٥٦م. وتحصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة ميناسوتا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٦١م. وقد تحصل الدكتور محمد عمر على عدد من الأوسمة وجوائز التفوق الدراسي خلال حياته الدراسيّة.

وعمل الدكتور محمد عمر شابرا اثنان وعشرون عاماً منذ عام ١٩٦٥م وحتى الآن مستشاراً اقتصادياً لمؤسسة النقد العربي السعودي مما مكن له من الخبرة الفعالة العميقة في التحليل الاقتصادي ورسم السياسات الاقتصادية في مختلف مراحل النمو الاقتصادي.

وقد عمل الدكتور محمد عمر شابرا كذلك ولمدة ثلاث سنوات أستاذاً مساعداً وأستاذاً مشاركاً للاقتصاد في جامعة وسكنسون وجامعة كنتكي بالولايات المتحدة الأمريكية، كما شارك بالبحث والمناقشة العلمية في عدد كبير من المؤتمرات والندوات العلمية الاقتصادية الدولية التي عقدتها الجامعات والمؤسسات الاقتصادية الهامة، كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة الدول المصدرة للبترول، والجامعة العربية، ومجلس التعاون لدول الخليج.

وللدكتور شابرا عدة مؤلفات وبحوث قيمة منشورة في قضايا الاقتصاد الإسلامي.

هذا الكتاب

"نحو نظام نقدي عادل" هو أول دراسة علمية شاملة لأهداف النظام النقدي الإسلامي وطبيعته وعملياته، ولا ريب أن العدالة تقع في طليعة هذه الأهداف التي لاغنى عنها.

كثير من الناس، ومنهم بعض المسلمين، يعتقدون بأن الاقتصاد اللاربوي إنما هو ضرب من الأسرار التي تأتي بها الأديان ولا تتقبلها العقول. ولهذا يثار في هذا الكتاب عدد من الأسئلة . "هل الإسلام حرّم الفائدة فعلاً ، وإذا كان كذلك ، فما الحكمة من هذا التحريم؟ هل يمكن للاقتصاد أن يعمل بدون فائدة؟ ماذا يكون أثر ذلك على تخصيص الموارد، والادخار، والتكوين الرأسمالي، والاستقرار الاقتصادي، والنمو ؟ يستكشف الدكتور شابرا سرّ المسألة بالإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، بتحليل اقتصادي جادّ. فهو يبين حكمة تحريم الفائدة ، ومزايا الاقتصاد الإسلامي القائم على المشاركة ، كما يبرز المشكلات ، ويقدم الاقتراحات العملية لحلّها.

ويظهر الدكتور شابرا التغييرات التي يجب إدخالها في طبيعة المصارف التجارية والمركزية وعملياتها ، وكذلك المؤسسات المساعدة التي يجب إنشاؤها، والأدوات الجديدة للسياسة النقدية التي يجب تطويرها ، لتمكين النظام النقدي والمصرفي الإسلامي من العمل بكفاءة. ولكنه يحذّر مع ذلك من اعتبار تحريم الربا هو الفضيلة الإسلامية الوحيدة، فما لم تترافق بعدد من الإصلاحات الجذرية في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للبلدان الإسلامية لايمكن لاقتصادياتها أن تتحول، ولا للنمو الاقتصادي، ولا للعدالة الاقتصادية والاجتماعية وسواها من الأهداف الهامة أن تتحقق. وهذا يتطلب تحولاً تدريجياً، ولكن بالتزام كامل.

صدر حديثاً :

النظرية العامة للشريعة الإسلامية

للدكتور جمال الدين عطية

هذا الكتاب

مساهمة من المؤلف فى بلورة نظرية
عامة للشريعة الإسلامية .
وقد تناولت فصول الكتاب بيان
خصائص الشريعة ونسبتها إلى العلوم
الأخرى . ثم مقاصد الشريعة وقواعدها
الكلية . ثم تطرق المؤلف بعد ذلك إلى
بيان محل الحكم الشرعى وبيّن أنواعه
ومجموعاته ومصادره ومنهج التوصل إلى
الحكم الشرعى فى المجالات المختلفة
وكيفية تطبيقه .
وفى الختام بيان للحكم الشرعى من
حيث نطاقه الشخصى والمكانى
والزمنى .

دار المنار العربى للطباعة والنشر

١ شارع العامل الاول ـ امبابه

al-Muslim al-Mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol.13

No.49

Muharram 1408

Safar

Rabiel Awal

Septemper 1987

October

November